This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600099074Z

Der

Petriniſche Lehrbegriff.

Beiträge zur bibliſchen Theologie,

ſowie zur Kritik und Exegeſe

des erſten Briefes Petri

und

der petriniſchen Reden,

von

Lic. Dr. Bernhard Weiß,

Privatdocenten an der Univerſität zu Königsberg.

Berlin, 1855.

Verlag von Wilhelm Schultze,

Scharrenſtraße Nr. 11.

101. c. 79.

Seinem theuern Vater,

Dr. Georg Bernhard Weiß,

Konſiſtorialrath und Pfarrer zu Königsberg,

in

kindlicher Liebe und Verehrung

der Verfaſſer.

Seinem theuern Vater,

Dr. Georg Bernhard Weiß,

Konsistorialrath und Pfarrer zu Königsberg,

in

kindlicher Liebe und Verehrung

der Verfasser.

Vorwort.

Die vorliegenden Unterſuchungen rühren im Weſentlichen aus dem Jahre 1851 her. Mangel an wiſſenſchaftlicher Muße hinderte mich, dieſelben früher für den Druck fertig zu machen und gab mir Gelegenheit, ihre Reſultate immer aufs Neue zu prüfen, mit den neueren Arbeiten auf dieſem Gebiete zu vergleichen, und manches Einzelne näher auszuführen. Ich zweifle nicht daran, daß es mir gelingen dürfte, dieſelben allmählig noch mehr abzurunden und zu vollenden, hoffe aber, daß ſie auch in ihrer jetzigen Geſtalt nicht ganz fruchtlos für die einſchlagenden Disciplinen ſein werden.

Der nächſte Zweck dieſer Unterſuchungen war der Anbau eines noch ſo gut wie brach liegenden Feldes der bibliſchen Theologie Neuen Teſtaments, wobei ich erinnern muß, daß, als die Arbeit begonnen wurde, die in der Einleitung beſprochenen Schriften von Lechler, Schumann und Schmid, ſowie die Kommentare von Huther und Brückner noch nicht erſchienen waren. Warum ich auch noch nach dem Erſcheinen derſelben die Hoffnung nicht aufgeben durfte, die Löſung der mir geſtellten Aufgabe einen Schritt weiter führen zu können, habe ich ebendaſelbſt nachgewieſen.

Es ſchien mir aber für die Darſtellung des Petriniſchen Lehrbegriffs und für das Verſtändniß ſeiner Eigenthümlichkeit nothwendig, nicht etwa nur die einzelnen, bei dieſem Apoſtel ſich vorfindenden Lehren zuſammenzuſtellen, ſondern ſie einerſeits

besonders dazu geeignet ist, in den vollen Reichthum der trotz ihrer inneren Einheit doch so vielgestaltigen Schriftwahrheit einzuführen; als ob gerade neben dem seinem Wesen nach einheitlich in sich geschlossenen System der kirchlichen Lehre die lebensvolle Mannigfaltigkeit der von verschiedenen Individualitäten und Entwicklungen ausgegangenen und für verschiedene Individualitäten und Entwicklungen providentiell bestimmten Schriftlehre eine ganz besonders praktische Bedeutung für die mannigfaltigen Bedürfnisse des kirchlichen Lebens haben könnte, wenn jene verschiedenen Gestaltungen derselben erst in recht lebensvoller Weise erfaßt und dargestellt sind.

Sollten die vorliegenden Untersuchungen zur Lösung dieser Aufgabe einen Beitrag zu liefern im Stande sein, dem auch das wissenschaftliche Forum seinen Beifall nicht versagte, so würde ich das für einen reichen Segen Gottes ansehen, eingedenk des Wortes, das der Apostel Petrus spricht: Wenn einer redet, so rede er in dem Bewußtsein, daß ihm das Wort von Gott gegeben ist; wenn einer dient, so diene er als aus der Kraft, die Gott ihm darreicht, damit in Allem Gott durch Jesum Christum verherrlicht werde, welchem sei Herrlichkeit und Kraft in Ewigkeit! (1 Petri 4, 11.)

Königsberg, den 2. September 1855.

Dr. B. Weiß.

Einleitung.

Der Verſuch, den petriniſchen Lehrbegriff darzuſtellen, ſetzt voraus, daß uns irgend eine echte, wirklich von dem Apoſtel Petrus herrührende Schrift überliefert iſt, welche wir als Quelle für denſelben benutzen können und als ſolche meinen wir, geſtützt auf das Zeugniß der geſammten chriſtlichen Kirche, ſowie der theologiſchen Wiſſenſchaft, den erſten Brief Petri betrachten zu dürfen. Dieſe Vorausſetzung könnte aber bei dem heutigen Stande der Kritik als eine willkührliche in Anſpruch genommen werden. Denn nicht nur die Vertreter der Tübinger Schule, wie Baur und Schwegler, haben denſelben entſchieden für unecht erklärt, und dem nachapoſtoliſchen Zeitalter zugewieſen[1]), ſondern ſelbſt de Wette iſt noch in der letzten Ausgabe ſeiner Einleitung über die Zweifel an ſeiner Echtheit nicht hinausgekommen, obwohl er auch ein entſchieden verwerfendes Urtheil nicht zu fällen wagt[2]). Freilich würde auch unter der Vorausſetzung der Unechtheit des Briefes eine Darſtellung des Lehrbegriffs einer ſo wichtigen Urkunde aus dem chriſtlichen Alterthum nur wenig an Intereſſe verlieren; nur daß man natürlich darauf verzichten müßte, von einem petriniſchen Lehrbegriffe zu reden und denſelben mit anderen Urkunden über die Lehranſchauung des Apoſtel Petrus zu vergleichen.

[1]) Vergl. Baur, Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti. Stuttgart 1845. S. 242. und: Schwegler, das nachapoſtoliſche Zeitalter. Tübingen. 1846. II. S. 2—29.

[2]) Vergl. de Wette, Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen Bücher des N. T. 5. Ausg. Berlin. 1848. §. 173.

Allein die Zweifel Baur's und de Wette's beruhen ja zunächst darauf, daß der petrinische Brief eine durchgängige Abhängigkeit von paulinischem Lehrbegriff und paulinischer Lehrsprache zeigen und die Lesung selbst der späteren Briefe voraussetzen soll[1]). Sehen wir nun auch ganz von der Frage ab, ob beides dem einstimmigen Zeugnisse des kirchlichen Alterthums und den von de Wette selbst gegen eine Unterschiebung geltend gemachten Gründen gegenüber genüge, um die Unechtheit unsers Briefes zu beweisen, so ist doch so viel klar, daß erst durch eine gründliche Durchforschung seines Lehrbegriffs jenes gravirende Faktum sicher konstatirt werden kann. Da wir nun durch unsere Untersuchungen zu der Ueberzeugung gelangt sind, daß der paulinische Charakter des in dem ersten Briefe Petri enthaltenen Lehrbegriffs, sowie die Abhängigkeit unsers Briefes von den paulinischen in der That nur eine Fiktion ist, hervorgegangen aus einer unsichern, durch die Rücksichtnahme auf die vorausgesetzten paulinischen Parallelen influirten Exegese[2]), so glauben wir im Recht zu sein, wenn

---

[1]) Vergl. de Wette a. a. O. §. 172. S. 351. Uebrigens hatte schon Cludius in seinen Uransichten des Christenthums (Altona 1808. S. 296. ff.) hierauf vorzüglich seine Angriffe gegen die Echtheit unsers Briefes gestützt, die ich als wissenschaftlich völlig bedeutungslos und längst widerlegt, übergehen kann.

[2]) Winer beschwert sich in seiner Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms (5. Aufl. Leipzig 1844.) über die Mißgriffe, welche sich die Interpreten, durch Parallelstellen verleitet, haben zu Schulden kommen lassen und sagt bei dieser Gelegenheit: „Der Mißbrauch des Parallelismus in der Exegese sollte einmal besonders beleuchtet werden" (S. 306. Anm. 1.). Ich bin überzeugt, daß dazu nirgends mehr Gelegenheit wäre, als bei dem ersten Briefe Petri. Wenn man freilich die einzelnen Stellen desselben erst nach paulinischen Parallelen interpretirt, so ist es natürlich, daß der aus solcher Exegese sich ergebende Lehrbegriff eine paulinische Färbung hat. Es wird darum vor Allem unsere Aufgabe sein, durch eine möglichst strenge Exegese, die den Schriftsteller, soweit als möglich, nur aus sich selbst auslegt, diesen Fehler zu vermeiden. Vergl. übrigens auch Harleß. Kommentar über den Brief Pauli an die Epheser. Erlangen 1834. S. 106.

wir, die Echtheit unſers Briefes einſtweilen vorausſetzend, aus ihm den petriniſchen Lehrbegriff entwickeln und es dem Reſultat unſrer Unterſuchungen anheimſtellen, wie viel dieſelben dazu beitragen werden, die von de Wette gegen den erſten Brief Petri erregten Zweifel zu überwinden.

Schwegler hat nun freilich noch eine Reihe neuer Zweifelsgründe hinzugefügt, welche aber zum Theil höchſt ſubjektiver Natur ſind, wie der Mangel eines beſtimmten Zweckes, einer genaueren Charakteriſtik der Lage ſeiner Leſer und eines inneren Zuſammenhanges [1]), zum Theil ziemlich deutlich das Gepräge tragen, erſt von der Vorausſetzung der einmal angenommenen Tendenz und Abfaſſungszeit aus entſtanden zu ſein, wie die aus 5, 3. 12. 13. erhobenen oder der Nachweis mangelhafter äußerer Zeugniſſe [2]). Die Bedenken, welche ſich daraus ergeben ſollen, daß unſer Brief an heidenchriſtliche pauliniſche Gemeinden gerichtet ſei und die Zuſtände der trajaniſchen Verfolgung vorausſetze, werden ſich im Laufe

[1]) Vergl. Schwegler a. a. O. II. S. 4—8. und dagegen Brückner in ſeiner Bearbeitung der zweiten Ausgabe von de Wette, kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jacobus. Leipzig 1853. Einl. §. 3. S. 6—8. Was de Wette einzig der Art in ſeiner Einleitung a. a. O. §. 172. S. 351. anführt, daß der Briefſteller die Gedanken, mit denen er umgeht, nicht mit Freiheit und Leichtigkeit als ſein Eigenthum beherrſcht, ſondern mit einer gewiſſen Unſicherheit handhabt, iſt ſchon an ſich ſo ſubjektiver Natur, daß es ebenſo ſchwer ſein dürfte, es irgendwie ſicher zu conſtatiren, als es zu widerlegen. Ganz entgegengeſetzte Urtheile findet man bei Steiger, der erſte Brief Petri. Berlin 1832. Einl. §. 4. S. 5. u. a. a. O. Geſetzt aber auch, es ließe ſich jene Eigenthümlichkeit des Briefes erweiſen, ſo iſt dieſelbe ſo wenig ein ſicherer Beweis für die Unechtheit, daß Schleiermacher ſie gerade für ein Merkmal der unmittelbaren Abfaſſung durch Petrus hält. (Einleitung ins N. T. Sämmtliche Werke, Band VIII. Berlin 1845. S. 406.)

[2]) Vergl. Schwegler a. a. O. II. S. 17—22. Auf die genannten Stellen werden wir in unſeren Unterſuchungen ſelbſt zu ſprechen kommen. Was aber die äußeren Zeugniſſe anlangt, ſo mag genügen, daß de Wette dieſelben noch in der letzten Auflage ſeiner Einleitnng als das ſtärkſte Gegenzeugniß gegen den Verdacht der Unechtheit geltend gemacht hat. (A. a. O. §. 173. S. 355.)

unserer Untersuchungen erledigen [1]), da wir auch, was die Leser und die Abfassungszeit unsers Briefes anlangt, Beiträge zur Kritik desselben zu liefern beabsichtigen.

Suchen wir nun nach anderen Quellen für den petrinischen Lehrbegriff, so bietet sich zunächst der zweite unter dem Namen des Apostel Petrus uns überlieferte Brief dar. Freilich hat dieser Brief von jeher den größten kritischen Bedenken unterlegen; allein gerade in neuerer Zeit ist nicht nur bei Guericke und Thiersch die Echtheit desselben behauptet, sondern auch von Dietlein ein ausführlicher Nachweis derselben zu geben versucht worden, und selbst Brückner wagt zum Schlusse seiner ausführlichen, besonnenen, und durch kirchliche Voraussetzungen schwerlich wie die der Erstgenannten gebundenen Untersuchung kein entscheidendes Verwerfungsurtheil über den Brief zu fällen [2]). Diese Lage der kritischen Untersuchung mag ein Recht verleihen, dieselbe für noch nicht abgeschlossen zu erklären und sich zu einer erneuten Durchforschung der Akten für berechtigt zu halten; aber das Recht, den Brief bereits als Quelle für die Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs zu benutzen, verleiht sie in keiner Weise. Vielmehr können unsere biblisch-theologischen Untersuchungen erst für die abschließende Erledigung jener kritischen Frage den Boden bereiten, weil bei der bekannten Unzulänglichkeit der äußeren Bezeugung sich nur nach einer eingehenden Vergleichung seiner

---

[1]) Vergl. Schwegler a. a. O. II. S. 6. 15—17. und dagegen Brückner a. a. O. Einl. §. 5. S. 19—21. Gegen die Zweifelsgründe Schwegler's überhaupt aber vergl. noch Huther, kritisch-exegetisches Handbuch über den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus (12. Abtheilung des Meyerschen Kommentars). Göttingen 1852. Einl. S. 28—31. und: Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 4. Aufl. Hamburg 1847. II. S. 591—598.

[2]) Vergl. Guericke, Gesammtgeschichte des N. T. Leipzig 1854. Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter. Frankfurt und Erlangen 1852. Dietlein, der zweite Brief Petri. Berlin 1851. Brückner a. a. O. S. 117—137.

Lehreigenthümlichkeit und ſeiner Lehrſprache mit der als petriniſch conſtatirten aus inneren Gründen wird entſcheiden laſſen, wieweit der zweite Brief auf Anerkennung ſeiner Echtheit Anſpruch machen darf.

Endlich kommen hier in Betracht die petriniſchen Reden der Apoſtelgeſchichte. Die Entſcheidung über ihre weſentliche Authentie hängt mit der Frage zuſammen, ob der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte in ihrem erſten Theile ſchriftliche Quellen benutzt habe, weil aus ſolchen allein jene Reden im Weſentlichen treu entlehnt ſein könnten. Die Annahme ſolcher Quellen iſt noch von den neueſten Kommentatoren der Apoſtelgeſchichte feſtgehalten worden[1]); dagegen ſchließt Zeller zwar nicht jede Benutzung ſchriftlicher Quellen, aber doch jede derartige aus, aus welcher für die petriniſchen Reden irgend ein Präjudiz ihrer Echtheit erwachſen könnte und Lekebuſch hat ſie ganz geleugnet[2]). Die ganze Unterſuchung noch einmal aufzunehmen, kann unmöglich dieſes Ortes ſein. Ich beſchränke mich darum darauf, auf meine Anzeige der Schrift von Lekebuſch zu verweiſen[3]), worin ich darzuthun verſucht habe, daß der ſprachliche Charakter dieſer Reden, welchen man als Hauptgrund gegen die Quellenhypotheſe geltend gemacht hat, einer im Weſentlichen treuen Herübernahme derſelben aus ſchriftlichen Quellen nicht nur nicht entgegenſteht, ſondern die Annahme derſelben vielmehr in hohem Grade begünſtigt. Dabei muß ich aber bemerken, daß ich einerſeits zu den petriniſchen Reden

---

[1]) Vergl. de Wette, kurze Erklärung der Apoſtelgeſchichte. 3. Aufl. Leipzig 1848. Einl. §. 2b. S. 11. und: Meyer, kritiſch-exegetiſches Handbuch über die Apoſtelgeſchichte. 2. Auflage. Göttingen 1854. Einl. §. 2. S. 9—11.

[2]) Vergl. Zeller, die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalt und Urſprung kritiſch unterſucht. Stuttgart 1854. S. 500—509. Lekebuſch, die Compoſition und Entſtehung der Apoſtelgeſchichte von Neuem unterſucht. Gotha 1854. S. 402—413.

[3]) Vergl. Kritiſches Beiblatt zur Deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben. Jahrgang 1854. Nr. 10. und 11.

nicht nur die unserm Apostel ausdrücklich zugeschriebenen, sondern auch die Gebete der ganzen Gemeinde (Act. 1, 24. 25. 4, 24—30.) sowie die allen Aposteln zugeschriebene Apologie (Act. 5, 29—32.) rechne[1]), andrerseits aber den Bericht des Petrus vor dem Apostelconcil (Act. 11, 5—17.), sowie die Rede der Apostel bei der Diakonenwahl (Act. 6, 2—4.) und die Worte des Petrus Act. 12, 11. ausschließen zu müssen glaube, weil dieselben durch ihren Sprachcharakter sich deutlich als Compositionen des Verfassers der Apostelgeschichte zu erkennen geben[2]). Fällt damit der Hauptgrund, welcher gegen eine Benutzung von schriftlichen Quellen für unsre Reden geltend gemacht ist, fort, so ist freilich die wesentliche Authentie derselben noch nicht positiv erwiesen. Diese kann sich vielmehr erst aus einer eingehenden Vergleichung des in ihnen vorliegenden Lehrgehaltes mit dem Lehrgehalte des ersten Briefes Petri ergeben. Indem wir aber bei der Darstellung des petrinischen Lehrbegriffes diese als eine Hauptaufgabe in den Blick fassen, wird sich, so hoffen wir, auch von dieser Seite die wesentliche Authentie derselben aufs Evidenteste bestätigen und unsere Untersuchung auch für diese kritische Frage nicht ohne Frucht bleiben.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Vorarbeiten, welche die biblische Theologie für die Lösung unserer Aufgabe uns darbietet. Daß wir dergleichen in dem früheren Stadium dieser Wissenschaft nicht zu suchen haben, wo dieselbe nur eine im kirchlichen oder widerkirchlichen Sinne veranstaltete Sammlung der sogenannten Beweisstellen war, liegt am Tage. Wenn auch hie und da auf die Eigenthümlichkeiten der ein-

---

[1]) „Daß alle zusammen gesprochen hätten, ist dem Verfasser der Acta doch wohl nicht eingefallen zu behaupten, und daß Petrus überall als der Mund der Apostel erscheint, wie Chrysostomus sagt, gäbe uns schon an und für sich ein Recht, ihm diese drei Stücke zuzuschreiben, wenn nicht der Ausdruck Act. 5, 29. noch ausdrücklich darauf hinwiese." (Vergl. a. a. O. S. 74.)

[2]) Vergl. a. a. O. S. 83.

zelnen Neuteſtamentlichen Schriftſteller hingewieſen wurde [1]), ſo konnte es bei dieſer Methode dennoch zu keiner auch nur einigermaßen umfaſſenderen Darſtellung derſelben kommen. Nachdem inzwiſchen der Begriff der Neuteſtamentlichen Theologie als einer hiſtoriſchen Wiſſenſchaft ſchärfer gefaßt war, mußte man auch an eine geſonderte Darſtellung der apoſtoliſchen Lehrbegriffe denken. G. L. Bauer war der erſte, welcher mit der Durchführung dieſes Prinzips Ernſt machte und ſo finden wir denn auch bei ihm zuerſt den Lehrbegriff des Petrus ausdrücklich dargeſtellt [2]). Auch Rückert zählt den Petrus zu den Jüngern, deren Auffaſſung von dem Weſen des Chriſtenthums eine „nach ihren Gemüthern" ſehr verſchiedene geweſen ſei. Er ſchreibt demſelben ein warmes Herz, aber weniger durchdringenden Verſtand zu; daher Petrus weder in die Tiefen der Erkenntniß eindrang wie Johannes, noch von den Feſſeln des Judenthums ſich ſo weit losreißen konnte als Paulus [3]). Da derſelbe aber „immer nur ſchwache Ausbeute giebt," meint er denſelben größtentheils den Evangelien anſchließen zu können, zumal ja auch ſeine Lehre judaiſire [4]). In der Entwicklung der einzelnen bibliſchen Lehren wird auf Petrus nur ſehr ſelten und vorübergehend Rückſicht genommen; eine Charakteriſtik des Begriffes vom Glauben, wie ihn ſeine Briefe aufweiſen, findet ſich; bringt aber wenig Klares und Genügendes und wirft ihn mit dem Begriffe der Hoffnung zuſammen [5]). Bis auf die freilich weiter gar nicht erwieſene Behauptung,

---

[1]) So z. B. bei Ch. F. Ammon, bibliſche Theologie. 2. Auflage. Erlangen 1801. I. Einl. S. 11.

[2]) Vergl. G. L. Bauer, bibliſche Theologie des N. T. Leipzig 1800. Das Buch ſelber konnte ich leider nicht erhalten. Eine Kritik deſſelben ſiehe bei G. L. Hahn, die Theologie des N. T. Leipzig 1854. I. Einl. §. 14. S. 42—45.

[3]) Vergl. Rückert, chriſtliche Philoſophie. Leipzig 1825. Band 2. Theil 3. Bibel d. h. ſyſtematiſche Darſtellung der theologiſchen Anſichten des N. T. §. 226. S. 127.

[4]) Vergl. a. a. O. S. 129.

[5]) Vergl. a. a. O. II. §. 318. S. 388.

daß der Lehrbegriff des Petrus judaisire, wüßten wir nichts, was von hier für unsern Zweck zu entnehmen wäre.

In den für die biblische Theologie Epoche machenden Werken von Baumgarten-Crusius und de Wette ist das schon oben besprochene Vorurtheil einer durchgängigen Abhängigkeit des petrinischen Briefes vom paulinischen Lehrcharakter der Erfassung seiner wirklichen Eigenthümlichkeit hinderlich gewesen. Baumgarten-Crusius findet in unseren Briefen eine durchgängige Ansprache Paulinischer Gedanken und Formeln [1]) und kann also für unsern Zweck wenig Förderndes bieten. De Wette theilt die Neutestamentlichen Schriftsteller in zwei Klassen, in judenchristliche und helleniſtische [2]). Den ersten Brief Petri rechnet er theils zu der einen, theils zu der andern Klasse, ohne daß namentlich seine Zugehörigkeit zur ersteren irgend näher begründet würde. Zur Geltung kommt nur die Zugehörigkeit zur zweiten, da die petrinischen Stellen meist zur Begründung paulinischer Lehrsätze verwandt werden. Ueberhaupt aber wird unser Brief bei ihm auffallend vernachlässigt, was zum Beispiel daraus erhellt, daß er in dem Lehrstück von der Hoffnung und von der Wiederkunft Christi gar nicht einmal erwähnt wird [3]). Auch Samuel Lutz, obwohl er in einzelnen Lehrstücken, wie in der Lehre von der Person und von dem Tode Christi, die petrinische Anschauung, auch wohl die Reden der Apostelgeschichte besonders berücksichtigt [4]), gelangt doch nirgends zu einer umfassenderen Anschauung von der petrinischen Lehreigenthümlichkeit und hat auch die einzelnen Stellen, die er bespricht, meist noch viel zu sehr vom Standpunkte des paulinischen Lehrbegriffs aus angesehen. Den Höhepunkt aber in dieser Betrachtungsweise erreicht Lutterbeck.

[1]) Vergl. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828. S. 92.

[2]) Vergl. de Wette, biblische Dogmatik. 3. Aufl. Berlin 1831. §. 227. S. 203.

[3]) Vergl. a. a. O. §. 301. 3. S. 264. und §. 303. S. 266.

[4]) Vergl. Samuel Lutz, biblische Dogmatik, herausgegeben von Rüetschi. Pforzheim 1847. S. 349. 58. und S. 337. 57.

Derſelbe unterſcheidet allerdings drei Neuteſtamentliche Lehrbegriffe, den petriniſchen, pauliniſchen und johanneiſchen und rechnet zum erſten Matthäus, Judas, Jacobus und Petrus ſelbſt [1]). Der erſte Brief Petri aber, welcher ausdrücklich die Einſtimmigkeit aller Apoſtel gegenüber den gnoſtiſchen Irrlehrern ausſprechen und in der Lehre des Apoſtelfürſten die Vermittlung aller Gegenſätze innerhalb der Kirche darſtellen ſoll, enthält nach ihm nur beinahe wörtliche Auszüge aus den pauliniſchen Briefen und dem Jakobusbrief. „Dennoch tritt das jakobiſche Element gegen das pauliniſche ſo ſehr zurück, daß eigentlich nur dieſes in der Form und dem Inhalte deſſelben einen Ausdruck erhalten hat. Daher iſt auch eine eigene Darſtellung des in ihm niedergelegten Lehrbegriffs kaum nöthig, indem dieſes nur eine Vorwegnahme des pauliniſchen Lehrbegriffs ſein würde [2])."

Obwohl auch Uſteri in den comparativen Abſchnitten ſeines pauliniſchen Lehrbegriffs noch meiſt die petriniſchen Stellen auf pauliniſche Gedanken reduzirt, ſo hat er doch wenigſtens einen Geſichtspunkt für die Betrachtung der Eigenthümlichkeit der petriniſchen Lehrweiſe mit Entſchiedenheit geltend gemacht. „Es iſt das Eigenthümliche des erſten Briefes Petri, ſagte er, daß hier der Gemüthszuſtand des Chriſten vorzugsweiſe als Hoffnung dargeſtellt iſt", „daß überall die lebendige Hoffnung, zu der die Gläubigen wiedergeboren, hervorgehoben und daraus die Verpflichtung ſowohl zur Heiligung als zur Ausdauer in der Trübſal hergeleitet wird," und will darum auch Petrus den Apoſtel der Hoffnung nennen [3]).

---

[1]) Vergl. Lutterbeck, die neuteſtamentlichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. Band II. §. 46. Die Art, wie derſelbe dieſe Dreizahl auf allgemeine, theils philoſophiſche, theils dogmatiſche, theils hiſtoriſch pragmatiſche Kategorieen zurückführt, iſt zu willkührlich, als daß es ſich verlohnte darauf näher einzugehen. (Vergl. a. a. O. S. 138—40. 152. 53.)

[2]) Vergl. a. a. O. §. 49. S. 178.

[3]) Vergl. Uſteri, Entwicklung des pauliniſchen Lehrbegriffs in ſeinem Verhältniß zur bibliſchen Dogmatik des N. T. 5. Aufl. Zürich 1834. S. 256. 247.

Auch nach Mayerhoff wird bei Petrus alles Einzelne von der festen, in Christo begründeten Hoffnung des zukünftigen Heiles beherrscht [1]) und Huther bemerkt, daß „die ἐλπίς den Mittelpunkt und innersten Kern aller Ermahnungen und Tröstungen bei Petrus bildet [2])." Letzterer führt zwar außerdem noch eine Reihe einzelner Gedanken auf, die dem Petrus eigenthümlich sein sollen; ohne damit aber zur Erkenntniß eines eigenthümlich petrinischen Lehrcharakters zu gelangen. Es hängt das damit zusammen, daß auch er eine Abhängigkeit des Petrus von paulinischen Briefen annimmt. Doch läßt er den Apostel wenigstens in einer gleichen Abhängigkeit vom A. T. stehen und leitet damit wenigstens zur richtigen Auffassung einer zweiten Lehreigenthümlichkeit unsers Apostels über, die wir als die judenchristliche bezeichnen können.

Schon Daniel von Cölln nämlich hatte, wie vor ihm Rückert und theilweise auch de Wette, den ersten Brief Petri in eine Kategorie gestellt mit den Evangelien des Matthäus und Marcus und mit dem Briefe Jacobi, welche vier nebst dem 2. Brief Petri, dem Brief Judä und der Apokalypse den „palästinensischen Lehrtropus" repräsentiren sollten [3]). Von dem freilich, was er als Eigenthümlichkeit dieses Lehrtropus anführt, paßt vieles auf unsern Brief gar nicht, anderes ist zu allgemein Neutestamentlich, um darin etwas spezifisch petrinisches zu finden [4]). Im Einzelnen finden sich manche richtige Bemerkungen, auf die an ihrem Orte hingewiesen werden soll. Es war aber damit bereits ausgesprochen, daß der petrinische Lehrbegriff in den Kreis der judenchristlichen gehöre. Diesen judenchristlichen Charakter des petrinischen Lehrbegriffs näher nachgewiesen zu haben, ist gerade das Verdienst der Tübinger

---

[1]) Vergl. Mayerhoff, historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamburg 1835. S. 102.

[2]) Vergl. die Einleitung zu seinem Kommentar a. a. O. S. 20.

[3]) Vergl. Daniel v. Cölln, biblische Theologie, herausgegeben von David Schulz. Leipzig 1836. Band II. S. 197.

[4]) Vergl. a. a. O. II. §. 174.

Schule, obwohl dieselbe unsern Brief einem Pauliner als Verfasser zuschreibt. Noch sehr ungenügend ist freilich, was Koestlin in dieser Beziehung beibringt [1]). Er sieht in dem Verfasser unsers Briefes „einen Eklektiker, welcher das bei Andern (besonders bei Paulus, im Hebräerbriefe und bei Jacobus) Vorgefundene in sich aufgenommen, das Verschiedene combinirt, das Abweichende vermittelt hat und es nun als frei verarbeitetes Ganzes seinen Lesern in ansprechender Form wiedergiebt. Er kann daher mehr denn irgend ein anderer als eine Urkunde der Gestaltung angesehen werden, in welcher der Paulinismus dem Gesammtbewußtsein jener Zeit am ehesten entsprach." Dabei findet er zugleich eine Hinneigung zum johanneischen Geiste in dem Briefe, so daß derselbe die Uebergangsstufe bildet zu der johanneischen Lehrentwicklung, auf welche die von Paulus ausgegangene Bewegung von allen Seiten her hindrängte [2]). Von judenchristlichen Eigenthümlichkeiten wird die Einführung Alttestamentlicher Personen, Typen und Formeln richtig hervorgehoben; wenn sich aber in dieser Beziehung unser Brief mit dem an Judenchristen geschriebenen Hebräerbriefe berührt, so folgt daraus noch keineswegs, daß er diesen voraussetzt [3]). Daß die Christologie unsers Briefes mit der pauliniſchen und mit der des Hebräerbriefes auf einer Stufe stehe, ist unrichtig; ebenso daß der Glaube und die Hoffnung bei Petrus als ganz pauliniſche Begriffe erscheinen [4]). Daher dem Lehrbegriffe des petriniſchen Briefes denn auch fälschlich die Stelle zwiſchen dem pauliniſchen und johanneiſchen angewiesen wird. Wenn aber Koestlin von einer „Hinneigung zu johanneiſchem Geiste" redet, so liegt dem eine richtige Beobachtung zum Grunde, die in den späteren Behandlungen unsers Gegenstandes viel

[1]) Vergl. Koestlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten Neutestamentlichen Lehrbegriffe. Berlin 1843. S. 472—481.

[2]) Vergl. a. a. O. S. 480—81.

[3]) Vergl. a. a. O. S. 473. 4.

[4]) Vergl. a. a. O. S. 475—79.

zu ſehr überſehen iſt. Der wahre Grund davon liegt freilich nicht darin, daß der Verfaſſer auf einer dem johanneiſchen Lehrbegriffe näheren Entwicklungsſtufe ſteht, ſondern, wie wir ſehen werden, darin, daß er, wie Johannes, ein Augen- und Ohrenzeuge Chriſti war und daß ſeine Lehrentwicklung an manche Ausſprüche Chriſti anknüpft, welche die ſynoptiſche Tradition nicht mehr, wohl aber Johannes aufbewahrt hat.

Eingehender hat Schwegler, der in unſerm Briefe eine etwas petriniſch gefärbte Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffs findet[1]), den judenchriſtlichen Charakter deſſelben nachgewieſen in der Symboliſirung des Altteſtamentlichen Tempel- und Opferdienſtes, in der Darſtellung der Chriſtenheit als des wahren meſſianiſchen Volkes und des Prieſterthums, in der Betrachtung der Sündfluth als Typus der Taufe, fälſchlich dagegen in der Adreſſe, in der angeblichen Polemik gegen extrem-pauliniſchen Libertinismus (2, 16.) und in der Benutzung des Briefes Jacobi[2]). Wenn er ferner dahin auch rechnet, daß die pauliniſche Rechtfertigungslehre mit ihren charakteriſtiſchen Bezeichnungen fehlt, ſo geſteht er damit nur ein, daß ein Lehrbegriff, dem gerade die Centralbegriffe des pauliniſchen fehlen, doch nicht ſo weſentlich pauliniſch iſt, wie auch er noch vorausſetzt[3]). Daß neben der *πίστις* und unabhängig von ihr die *καλὰ ἔργα*, die *ἀγαθὴ ἀναστροφή*, die *ἀγάπη* und das *ἀγαθοποιεῖν* betont werden, folgt nothwendig aus dem paränetiſchen Charakter des Briefes und hat nichts für die Lehranſchauung deſſelben Eigenthümliches. Daß der *πίστις* die *ἐλπίς* als ergänzender und theilweiſe faſt gleichbedeutender dogmatiſcher Grundbegriff an die Seite tritt, iſt richtig, ja wir hoffen zu zeigen, daß die *πίστις* ſogar in ge-

[1]) Vergl. Schwegler, das nachapoſtoliſche Zeitalter. II. S. 22.

[2]) Vergl. a. a. O. S. 25—27.

[3]) Mit Recht ſagt Huther: Wie läßt ſich ein Paulinismus denken, dem das, was der Nerv deſſelben iſt: die Rechtfertigungslehre ſammt ihren charakteriſtiſchen Bezeichnungen fehlt? (a. a. O. Einl. S. 31.).

wiſſem Sinne hinter denſelben zurücktritt; aber daß die ἐλπίς ein die eschatologiſchen Erwartungen in lehrhafter Form vertretendes Element iſt [1]), kann gar nicht richtig ſein, da die Bedeutung der Hoffnung bei Petrus viel weniger eine lehrhaft ausgebildete, als eine aus ſeiner religiöſen Individualität unmittelbar hervorgehende iſt. Auch würde dies dem Briefe noch immer keinen judenchriſtlichen Charakter geben, da die eschatologiſchen Erwartungen an ſich etwas durchaus allgemein chriſtliches ſind.

Endlich gehört hierher noch Reuß, deſſen Erörterung des petriniſchen Lehrbegriffs überhaupt manche werthvolle Bemerkung enthält. Auch er erkennt den judenchriſtlichen Charakter deſſelben an und weiſt ihn in vielem Einzelnen richtig nach, auch die Bedeutung der Hoffnung in ihm hat er mit Recht hervorgehoben [2]). Da er ſich aber von dem Vorurtheil, daß in unſerm Briefe ein durchgängiges Anſchließen an den pauliniſchen Ideenkreis und Sprachgebrauch unverkennbar ſei, nicht losmachen kann, ſo kommt er bis zu folgendem harten Urtheil, das er über unſern Brief ausſpricht: „Dabei iſt wohl zu merken, daß das Syſtem des Paulus nach ſeinem tiefſten Grunde und Verſtändniß dem Verfaſſer doch fremd bleibt, der zwar eine Reihe von Schlagwörtern und Formeln deſſelben ſich aneignet, aber den ſonſt unvermeidlichen Hauptgedanken, ohne welchen alle übrigen des Zuſammenhangs und der theologiſchen Bedeutung entbehren, unberührt läßt: eine in der Kirche nur zu oft wiederholte, wenn auch unwillkührliche Abſchwächung einer evangeliſchen Glaubensnorm, zu deren völliger Aufnahme eben Verſtand und Gedächtniß

---

[1]) Vergl. Schwegler a. a. O. S. 25.

[2]) Vergl. Reuß, histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strasbourg, Paris 1852. Tome second. Livre VI. Chap. VIII. S. 577—91. So geſteht er S. 581. ausdrücklich, que sous ces formules assez généralement analogues ou même identiques à celles de Paul il perce souvent un fond judéo-chrétien und ſagt S. 579.: sa prédication s'appuie sur les espérances générales garanties aux croyants par l'évangile.

nicht ausreichen[1])." Uns will es aber scheinen, als liege der Mangel an Verständniß diesmal doch nicht auf Seiten des Apostel, sondern auf Seiten seines strengen Recensenten, der durch dieses Urtheil nur den inneren Widerspruch auf's Klarste aufdeckt, in welchem die Resultate einer genaueren biblisch-theologischen Würdigung des petrinischen Lehrbegriffes mit jener traditionellen Voraussetzung stehen.

So stimmen denn auch eine Reihe von neueren hierher gehörigen Arbeiten in dem Bestreben überein, sich von diesem Vorurtheile zu emanzipiren. Schon Lechler hat mit Recht dem petrinischen Lehrbegriffe seinen Standpunkt zwischen Jacobus und Paulus angewiesen und sich bemüht, die wirkliche Differenz aufzuweisen, die denselben noch von dem pauliniſchen unterscheidet[2]). Zwar daß Petrus mehr die Auferstehung, Paulus mehr den Tod Christi hervorhebt, dürfte sich bei der hohen Bedeutung, die auch in unserem Briefe dem Tode beigelegt wird, nicht bewähren; aber richtig ist, daß Petrus noch nicht wie Paulus das Dogma von der Rechtfertigung und der Sündenvergebung ausgebildet hat und daß er im neuen Bunde noch unbedenklich die Fortsetzung des alten sieht (wenn auch der Nachweis hiervon nicht richtig geführt wird). Lechler hat auch eine eigene Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs versucht[3]). Es finden sich darin manche richtige Andeutungen. So wird mit Recht als unserem Briefe charakteristisch hervorgehoben die überwiegende Anlehnung an das Alte Testament, die um so merkwürdiger sei, als der Gedankeninhalt doch gar nicht judaistisch, vielmehr echt und frei christlich ist. Es wird die Köstlin'sche Hypothese einer Benutzung des Hebräerbriefes abgewiesen und bemerkt: „Vielmehr weist diese Erscheinung entschieden auf das apostolische Zeitalter hin und

[1]) Vergl. Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments. 2. Ausg. Braunschweig 1853. §. 148. S. 135.

[2]) Vergl. Lechler, das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Haarlem 1851. Erstes Buch. 5 Abschn. B. S. 143—147.

[3]) Vergl. a. a. O. 4. Abschn. 2. Kap. S. 116—122.

zwar auf einen Judenapostel, wie Petrus, als Verfasser; denn nur so löst sich das Räthsel einer so innigen Verschmelzung alttestamentlicher Anschauungen mit freier, reiner und weitherziger Erkenntniß der Wahrheit in Christo Jesu [1]." Als eine weitere Eigenthümlichkeit wird hervorgehoben, daß die Art, wie von dem Tode und der Auferstehung Christi die Rede ist, sich deutlich als das Zeugniß eines Augenzeugen bewährt [2]. Im Uebrigen ist aber die Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs nur eine Aufzählung der einzelnen in dem Briefe ausgesprochenen Wahrheiten, die zwar meist mit petrinischen Worten wiedergegeben sind, aber ohne scharfe Fassung des petrinischen Gedankens und ohne Aufweisung ihres inneren Zusammenhangs. Es wird zwar als Hauptgedanke des Briefes hingestellt „die mit dem praktischen Hauptzweck des Briefes unmittelbar zusammenhängende Idee der göttlich geordneten Einheit von Leiden und Herrlichkeit bei Christo und seinen Gliedern [3]"; allein eine Ableitung alles Einzelnen aus diesem Grundgedanken ist nicht zu geben versucht und konnte nicht gegeben werden. Denn weder kann dem so mannigfache Gegenstände behandelnden und durch verschiedene Umstände bedingten Briefe ein gemeinsamer Hauptgedanke zum Grunde liegen, noch auch entspricht es dem petrinischen Lehrcharakter, wie wir zu erweisen hoffen, anzunehmen, daß sich seine gesammte Lehranschauung aus einer Grundidee heraus gestaltet habe, was immer in gewissem Grade eine systematische Vollendung desselben voraussetzen würde.

Einen weiteren Schritt zur Feststellung der Unabhängigkeit des petrinischen Lehrbegriffs von dem paulinischen hat Schumann gethan, indem er namentlich in den christologischen und soteriologischen Lehrstücken, die hiefür natürlich die letzte Entscheidung geben müssen, weil in ihnen der pau-

---

[1]) Vergl. a. a. O. S. 120. 21.
[2]) Vergl. a. a. O. S. 121. 22.
[3]) Vergl. a. a. O. S. 118.

liniſche Lehrbegriff gerade ſeine eigenthümlichſte Ausbildung erlangt hat, die Eigenthümlichkeit des petriniſchen Lehrtropus nachzuweiſen verſucht hat[1]). Auch hat derſelbe bereits die petriniſchen Reden der Apoſtelgeſchichte (freilich auch theilweiſe den 2. Brief Petri) mit als Quelle des petriniſchen Lehrbegriffs benutzt, obwohl er beſſer gethan hätte, wegen ihrer zeitlichen Entfernung von unſerem Briefe dieſelben abgeſondert zu behandeln. Was nun zunächſt über die Natur und das Weſen Chriſti geſagt wird[2]), kommt im Weſentlichen darauf hinaus, daß Petrus Chriſto ebenſo eine menſchliche wie eine göttliche Natur zuſchreibt, obwohl er ihn trotz der letzteren dem Vater untergeordnet gedacht hat. Aber mit dieſen allgemeinen dogmatiſchen Kategorieen kommt man zu keiner rechten Einſicht in die Eigenthümlichkeit der petriniſchen Chriſtologie, da dieſe drei Punkte gerade das allen neuteſtamentlichen Schriftſtellern Gemeinſame ſind und ihr Unterſchied eben in der beſtimmteren Art liegt, wie dieſelben vorgeſtellt werden. Doch tritt dabei wenigſtens der eine Hauptpunkt, welcher der petriniſchen Chriſtologie ihre Stellung vor der pauliniſchen ſichert, klar und deutlich heraus, daß „Petrus ſich noch nicht in weitere Spekulation oder nähere Beſtimmung über das göttliche Weſen in Chriſto einläßt[3])." Sodann wird entwickelt, wie ſich das Werk Chriſti unſerem Apoſtel beſonders an den Tod und die Auferſtehung des Erlöſers knüpft, in früherer Zeit hauptſächlich an dieſe, ſpäter auch an jenen, welchem er die doppelte Kraft beilegt, die Gewißheit der Sündenvergebung und die treibende Macht zur Heiligung des Sinnes und Wandels zu verleihen[4]). So allgemein gefaßt, können auch dieſe

---

[1]) Vergl. Schumann, Chriſtus oder die Lehre des A. u. N. T. von der Perſon des Erlöſers bibliſch-dogmatiſch entwickelt. Hamburg u. Gotha. 1852. Band II. §. 24. S. 445—475.

[2]) Vergl. a. a. O. 447—454.

[3]) Vergl. a. a. O. S. 823. und die allgemeine Charakteriſtik des petr. Lehrtropus S. 444.

[4]) Vergl. a. a. O. S. 454—464.

Bestimmungen nicht die Eigenthümlichkeit der petrinischen Lehranschauung in den betreffenden Punkten charakterisiren; es kommt aber hinzu, daß gerade in diesem Abschnitte Schumann bald wichtige dogmatische Bestimmungen verkennt und wegzuexegesiren sucht, wie die Stellvertretungsidee, bald ohne genügenden Nachweis andere hineinträgt, wie die Idee des Reinigungsopfers. Auch wird die Bedeutung der Auferstehung zu eng als Grund der Auferstehungshoffnung gefaßt, wie unten im Einzelnen näher erhellen wird. Nichtsdestoweniger ist so viel richtig erkannt, daß „der nähere Zusammenhang oder bestimmte Causalnexus des Todes mit der Vergebung der Sünden noch nicht wie bei Paulus entwickelt ist[1])". Am richtigsten, wenn auch keineswegs erschöpfend, sind noch die Andeutungen, welche Schumann über das Wesen des Glaubens bei Petrus giebt[2]). Was aber endlich als Einfluß der jüdisch-messianischen Erwartungen auf die Vorstellungen des Petrus angeführt wird und dieselben als dem „ἀπόστολος τῆς περιτομῆς" eignend nachweisen soll, das beschränkt sich auf die Ueberzeugung, daß das Alte Testament das Leben und die Schicksale des Erlösers weissage, auf die häufigen Alttestamentlichen Citate, die Vorstellung vom Hades und die Hoffnung der messianischen Parusie, was alles natürlich an sich nichts eigenthümlich Petrinisches ist[3]). Endlich sei noch bemerkt, daß Schumann wiederholt darauf hinweist, wie die Bezeichnung des Petrus als des Apostels der Hoffnung durchaus zutreffend sei, weil „sein ganzer erster Brief durchdrungen und getragen sei von dieser lebendigen Hoffnung," die sich durch ihn „wie ein leuchtender Faden hindurchzieht" und „der Grundton ist, der in der Seele des Petrus fortklingt"[4]).

Auch Brückner hat in der Einleitung zu seiner Bear-

[1]) Vergl. a. a. O. S. 447 mit S. 824.
[2]) Vergl. a. a. O. S. 464—66.
[3]) Vergl. a. a. O. S. 466—72.
[4]) Vergl. a. a. O. S. 455. 59. u. 825.

beitung des de Wette'schen Commentars manche gute Nachweisung über die Originalität unseres Briefes an sich, so wie über die Unabhängigkeit desselben von dem paulinischen Lehrbegriff gegeben. Allein er leugnet, daß in demselben eine besondere Lehrrichtung vorliege und bekämpft die Voraussetzung einer Eigenthümlichkeit des petrinischen Lehrcharakters als eine unbegründete[1]). Ueberhaupt sind seine Bemerkungen sehr aphoristischer Natur, und dadurch, daß er die χάρις θεοῦ (5, 12) als die Grundidee hinstellt, die durch Alles hindurchgehe und der sich Alles unterordne[2]), wird wieder, wie bei Lechler, dem Briefe Gewalt angethan, und der Reichthum seiner dogmatischen und ethischen Grundanschauungen erhält doch keineswegs ein zu seiner Ableitung genügendes Erklärungsprinzip. Mit Recht leugnet zwar Brückner, daß in der ἐλπίς der alles Einzelne beherrschende Grundbegriff liege; aber als ein durchgreifendes Moment erkennt er doch „dieses Hineinschauen in die künftige Vollendung" an[3]) und das ist es auch allein, was wir darunter verstehen, wenn wir Petrus den Apostel der Hoffnung nennen. Denn einen Alles beherrschenden Grundbegriff kann es eben bei Petrus gar nicht geben, weil, wie wir zu zeigen hoffen, dem petrinischen Lehrbegriffe eben jede systematische Abrundung fehlt.

Die bedeutendste Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs ist ohne Zweifel diejenige, welche C. F. Schmid in der neuerdings aus seinem Nachlasse herausgegebenen biblischen Theologie gegeben hat[4]). Auch hier sind als Quelle desselben zugleich die petrinischen Reden der Apostelgeschichte be-

---

[1]) Vergl. a. a. O. Einl. §. 3. 4. und zu letzterem besonders S. 17. 18.

[2]) Vergl. a. a. O. S. 3. 4.

[3]) Vergl. a. a. O. S. 5.

[4]) Vergl. C. F. Schmid, biblische Theologie des Neuen Testaments, herausgegeben von Weizsaecker. Stuttgart 1853. Zweiter Theil. Zweite Abtheilung. Zweites Hauptstück. Erster Abschnitt. II. Die apostolische Lehre nach Petrus. §. 62—68. S. 151—210.

nutzt[1]), dagegen wird der zweite Brief Petri wegen der kritischen Bedenken, welche auf ihm lasten, ausgeschlossen und nur nachträglich seine Lehranschauung mit der des ersten Briefes verglichen[2]). Auch hier wird die Eigenthümlichkeit des petrinischen Lehrbegriffs gegenüber dem pauliniſchen auf's Entschiedenste geltend gemacht[3]), und demselben seine Stelle in der Entwickelung des apostolischen Lehrbegriffs überhaupt zwischen Jacobus und Paulus angewiesen, ja es wird im Einzelnen überall der Beweis zu führen versucht, daß die Lehrentwickelung bei Petrus über Jacobus hinausgehe und hinter Paulus zurückbleibe. So weit befinden wir uns mit Schmid in vollster Uebereinstimmung. Zugleich aber sucht Schmid den Punkt zu finden, von welchem aus sich die besondere Eigenthümlichkeit des petriniſchen Lehrbegriffs in ihrem Unterschiede und in ihrer Einheit mit den übrigen am vollständigsten begreifen läßt. Er unterscheidet zu diesem Behufe zwei Lehrtropen, welche das Evangelium mehr in seiner Einheit mit dem Alten Testamente (Jacobus und Petrus), und zwei, welche es mehr in seinem Unterschiede von demselben darstellen (Paulus und Johannes)[4]). Auch hierin werden wir ihm entschieden Recht geben müssen. Es ist das dasselbe, was wir schon wiederholt dadurch ausgesprochen sahen, daß der petriniſchen Lehr-

[1]) Ueber diese Reden bemerkt Schmid a. a. O. II. S. 153: Diese Reden sind allerdings nur sekundäre Quelle, sie stehen in keinem eigentlich didaktischen Buche des Neuen Testaments, sie sind ohne Zweifel nicht wörtlich wiedergegeben, aber sie dienen doch zu einer interessanten Vergleichung mit dem ersten Briefe Petri, und dies um so mehr, als ihre Betrachtung und Vergleichung mit Petri Brief eine eigenthümliche Treue in Wiedergebung des Geistes und der Methode des Apostels dennoch nicht verkennen läßt.

[2]) Vergl. a. a. O. II. §. 70. S. 212—217.

[3]) Vergl. a. a. O. II. S. 152: „Daß der erste Brief Petri nicht die pauliniſche Lehre in ihrer Eigenthümlichkeit enthalte, daß er vielmehr eine charakteristisch petriniſche Lehrdarstellung gebe, das eben hat unsere Darstellung zu zeigen."

[4]) Vergl. a. a. O. II. §. 55. S. 90.

anſchauung ein judenchriſtlicher Charakter vindicirt wird. Wenn nun aber die beiden judenchriſtlichen Lehrtropen ſo unterſchieden werden ſollen, daß Jacobus das Evangelium mehr als die Erfüllung des Geſetzes, Petrus dagegen daſſelbe mehr als die Erfüllung der Altteſtamentlichen Verheißung darſtellt[1]), ſo mag dieſe Auffaſſung für den erſten Anblick etwas ſehr Blendendes haben, da im alten Bunde dieſe beiden Momente wirklich die die hiſtoriſche Entwickelung der Offenbarungsökonomie bedingenden ſind. Aber im N. T., wo ja das A. T. nach dieſen beiden Momenten abgeſchloſſen vorliegt, beide alſo auf derſelben Linie liegen, kann es keinen Fortſchritt in der Lehrentwickelung begründen, welche Seite deſſelben vorzugsweiſe als im Chriſtenthume erfüllt angeſchaut wird. In keinem Falle alſo wird von dieſem Geſichtspunkt aus die geſchichtliche Stellung der petriniſchen Lehrentwickelung zu erklären ſein. Denn es läßt ſich kein Grund abſehen, warum irgend bei der naturnothwendigen Anknüpfung der apoſtoliſchen Predigt an das A. T. früher das geſetzliche Element als das prophetiſche deſſelben ſollte hervorgehoben ſein; vielmehr liegt es in der Natur der Sache, daß die erſte chriſtliche Predigt ſogleich an die Weiſſagung des A. T. anknüpfen mußte, wie nicht nur die Lehre Chriſti ſelbſt, ſondern auch die älteſten Urkunden über Form und Methode des apoſtoliſchen Zeugniſſes, welche uns die Apoſtelgeſchichte aufbehalten hat, zur Genüge darthun.

Allein es läßt ſich auch aus dem bisher Entwickelten bereits erweiſen, daß dieſer Geſichtspunkt nicht der richtige ſein kann, wenn man das Eigenthümliche der petriniſchen Lehranſchauung erfaſſen will. Wenn es nämlich richtig iſt, was wir doch bereits von den verſchiedenſten Seiten angedeutet fanden, daß Petrus mit beſonderer Vorliebe auf die jenſeitige Vollendung des chriſtlichen Heiles hinweiſt, die noch Gegenſtand der Verheißung und der Hoffnung iſt, ſo kann er nicht zugleich das Chriſtenthum weſentlich als Erfüllung der Verheißung faſſen, da wenigſtens auf jener Seite es beſonders

[1]) Vergl. a. a. O. S. 91.

die noch unerfüllte Verheißung ist, welche in den Blick gefaßt wird. Freilich leugnet Schmid, daß damit etwas Entscheidendes ausgesagt sei, wenn man Petrus den Apostel der Hoffnung nenne; aber er gesteht doch gleich darauf, daß bei Petrus die Hoffnung mit besonderem Nachdrucke in den Vordergrund gestellt ist[1]), was darum freilich auch in seiner Darstellung keineswegs genügend hervortritt. Aber schon daraus folgt ja, wie wir eben gezeigt, zur Genüge, daß nicht die Erfüllung der Verheißung der alles beherrschende Gesichtspunkt sein kann.

Der somit als die Wurzel des petrinischen Lehrganzen angenommene Grundbegriff erweist sich aber in der That auch als unfruchtbar. Es gelingt Schmid nicht, daraus den Charakter und die Gliederung, geschweige denn den ganzen reichen Lehrstoff des petrinischen Lehrbegriffs abzuleiten[2]). Schon daß er von der Stelle 1, 10—12. dabei ausgehen und auf sie immer wieder zurückkommen muß, macht bedenklich[3]). Läge in derselben wirklich die Grundidee des ganzen Briefes ausgesprochen, so müßte ihre Stellung in dem Zusammenhange und der Gliederung des Briefes eine ungleich hervortretendere sein. Wir hoffen aber zu zeigen, daß der in ihr enthaltene Gedanke in der That ein ganz sekundärer, dem Grundgedanken des lobpreisenden Eingangs sich unterordnender ist. Dieser Grundgedanke ist aber gerade die Hoffnung auf die Vollendung des christlichen Heiles, das allerdings auch Gegenstand der Alttestamentlichen Prophetie, aber gerade der noch unerfüllten ist. Wenn Schmid sodann die echt petrinische Anschauung, wonach in den Christen die Idee des theokratischen Volkes verwirklicht ist, nur als ein Corollarium zu dieser Erfüllung der Alttestamentlichen Prophetie betrachtet, so schlägt er erstens die hohe Bedeutung und die gewichtvolle

---

[1]) Vergl. a. a. O. II. S. 205.
[2]) Vergl. §. 63. S. 154—161.
[3]) Vergl. a. a. O. II. S. 155.

Stellung dieſer Anſchauung in dem petriniſchen Lehrganzen viel zu gering an, überſieht ſodann aber ganz, daß dieſe ganze Anſchauung, ebenſo auf das Geſetz wie auf die Prophetie zurückweiſt, da mit jenem bereits die Idee des theokratiſchen Volkes in ihrer ganzen Hoheit und in ihrem vollen Umfange gegeben war [1]). Am eheſten noch ſcheint die weit über Jakobus hinausgehende reiche Darſtellung der Chriſtologie ſich aus dieſem Geſichtspunkte zu erklären; allein auch hier fällt auf, daß in dem Briefe doch keineswegs in dem Maße wie in den Reden, wo es der Zweck derſelben mit ſich brachte, auf die Erfüllung der Prophetie in der Perſon Jeſu von Nazareth hingewieſen wird. So gewiß es ferner richtig iſt, was Schmid bemerkt, daß Petrus „vorzugsweiſe bei der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti ſtehen bleibt, und nicht eben ſo gefliſſentlich auf das dieſer Erſcheinung zum Grunde liegende Weſen eingeht," ſo kann das doch nicht dadurch begründet werden, daß „in der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti vor Allem die Merkmale der Erfüllung der Prophetie liegen," ſondern einfach und naturgemäß nur dadurch, daß der Augenzeuge des Lebens Chriſti natürlich vor allem von dieſer geſchichtlichen Erſcheinung ausgeht, und „daß er ſich ſo ſehr in die Anſchauung dieſer geſchichtlichen Erſcheinung eingelebt hatte, daß er dieſe vorzugsweiſe feſtzuhalten ſich bewogen fand," wie Schmid ſelber gleich darauf zugeſteht [2]). Was aber dann noch folgt von dem chriſtlich-ethiſchen Leben und ſeiner Vermittelung durch Chriſtus, das hat der Verfaſſer auch nicht einmal mit jenem Grundgedanken in Beziehung zu ſetzen verſucht [3]). Wo endlich Schmid zu der Darſtellung der einzelnen petriniſchen Lehren übergeht, da tritt jener Geſichtspunkt nur noch in wenigen ſchwachen Andeutungen hervor und erweiſt ſich damit vollends als ganz unbrauchbar zur Erklärung der ſpezifiſch-petriniſchen Eigenthümlichkeiten.

---

[1]) Vergl. a. a. O. II. S. 156.

[2]) Vergl. a. a. O. II. S. 157. 59.

[3]) Vergl. a. a. O. II. S. 159—161.

Dieſe Darſtellung ſelbſt nun verläuft an einem ziemlich willkührlichen Schematismus, der, wie die häufigen Wiederholungen zeigen, weder glücklich gewählt iſt, noch irgendwie als der eigenthümlich-petriniſchen Lehranſchauung immanent erſcheint. Im Einzelnen findet ſich zwar manches Gute, aber häufig fehlt es auch an einer ſicheren exegetiſchen Baſis, was ſich z. B. in dem Abſchnitte von der Wirkſamkeit Chriſti durch ſein Leiden und Sterben beſonders fühlbar macht. Trotz aller Sorgfalt endlich, mit der in den einzelnen Lehren Einheit und Unterſchied im Vergleich mit der Lehre des Jacobus und des Paulus nachgewieſen wird [1]), kommt es doch nicht zu einer durchgreifenderen Geſammtanſchauung von den dieſen Unterſchied begründenden Momenten; was eben ſeinen tiefſten Grund darin hat, daß die Richtung auf den einen Grundgedanken, in welchem Schmid die Wurzel der petriniſchen Lehreigenthümlichkeit gefunden zu haben meint, ihm den Blick für die übrigen dieſelbe conſtituirenden Momente verſchloſſen hat.

Wir können demnach auch durch dieſe Darſtellung des petriniſchen Lehrbegriffs, ſo gewiß dieſelbe in vielen Punkten einen weſentlichen Fortſchritt über die früheren Verſuche hinaus bezeichnet, unſere Aufgabe nicht für gelöſt anſehen. Namentlich ſcheint es uns nothwendig, durch ein näheres Eingehen auf die einſchlagenden exegetiſchen und kritiſchen Fragen derſelben eine ſolidere Grundlage zu geben. Unſer Weg ſcheint uns aber im Allgemeinen durch die Reſultate dieſer Voruntersuchung bereits vorgezeichnet zu ſein. Wir werden es weder verſuchen, den Reichthum der petriniſchen Lehranſchauungen aus einem Grundgedanken abzuleiten, noch denſelben in einen willkührlichen, anderswoher entlehnten Schematismus einzuzwängen, vielmehr werden wir nach den Hauptmomenten, welche auf die eigenthümliche Geſtaltung derſelben eingewirkt haben, ſie im Einzelnen zu entwickeln ſuchen und einen inneren Zuſammenhang nur ſoweit herzuſtellen bemüht ſein, als ſich

[1]) Vergl. beſonders a. a. O. II. S. 190. 91. S. 206—209.

derſelbe aus den Quellen ſelber ergiebt. Daraus ergiebt ſich die Eintheilung in unſere drei Hauptabſchnitte von ſelbſt. Wollten wir den dieſe Eintheilung begründenden Geſichtspunkt ſtreng durchführen, ſo müßten wir freilich oft ſachlich eng Zuſammengehöriges trennen und uns zu vielfachen Wiederholungen entſchließen, da es in der Natur der Sache liegt, daß in vielen Punkten verſchiedene Momente die Lehranſchauung beſtimmend zuſammenwirken. Wir werden darum die Rückſicht auf die Vermeidung dieſer Uebelſtände bei der Eintheilung des Stoffs mit maßgebend ſein laſſen. So viel vorläufig zur Rechtfertigung des von uns eingeſchlagenen Weges. Vollendet kann dieſe Rechtfertigung freilich erſt werden durch die Reſultate, welche wir auf dieſem Wege zu erlangen hoffen.

Erſter Abſchnitt.

Petrus, der Apoſtel der Hoffnung.

Es iſt bereits oft ausgeſprochen worden, daß man den Apoſtel Petrus, um das Eigenthümliche ſeiner Lehranſchauung zu bezeichnen, den Apoſtel der Hoffnung nennen könne[1]). Beruhte dieſe Behauptung nur darauf, daß in dem erſten Briefe Petri verhältnißmäßig häufiger als in andern Schriften des Neuen Teſtaments der Hoffnung Erwähnung gethan wird, oder daß gerade dieſer Begriff in unſerm Briefe am häufigſten wiederkehrt, ſo wäre einmal ein ſolches rein quantitatives Verhältniß ſehr ſchwer zu conſtatiren, und es könnte leicht darüber geſtritten werden, ob nicht ein anderer Begriff in der That häufiger vorkäme[2]). Sodann aber iſt offenbar ein bloßes Mehr oder Minder der Erwähnung von mancherlei Zufälligkeiten, die für unſre Frage ohne Bedeutung ſind, abhängig, und vor Allem läge es nahe zu entgegnen, daß dieſe Erſcheinung ſehr wohl durch den beſonderen Zweck des Briefes, die unter mancherlei Druck und Anfechtung ſeufzenden Chriſten zu

---

[1]) Vergl. Uſteri, Entwickelung des paul. Lehrbegriffs. S. 247. Steiger, der erſte Brief Petri mit Berückſichtigung des ganzen bibliſchen Lehrbegriffs ausgelegt. Berlin 1832. S. 76. Mayerhoff, hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in die petriniſchen Schriften. Hamburg 1835. S. 102. Schumann, Chriſtus. Band II. S. 455.

[2]) Käme es lediglich auf dieſes rein quantitative Verhältniß an, ſo hätte der Begriff der χάρις θεοῦ, den Brückner als die Grundidee des Briefes geltend gemacht (a. a. O. S. 3.) mindeſten denſelben Anſpruch.

tröſten, hervorgerufen ſein könnte, ohne daß ſie für die Lehranſchauung unſers Apoſtels im Allgemeinen irgend etwas beweiſen dürfte. Wir dürfen darum nicht, wie die meiſten, die dieſen Punkt hervorgehoben, bisher gethan haben, dabei ſtehen bleiben, alle hier einſchlagenden Stellen aufzureihen und lediglich aus ihrer Menge den **Beweis** zu führen, daß die Hervorhebung der Hoffnung unſerm Briefe eigenthümlich ſei, ſondern wir müſſen die Bedeutung dieſer Stellen einer näheren Prüfung unterziehen. Vorläufig aber möge die Frage beantwortet werden, ob die Erwähnung der Hoffnung in unſerm Briefe wirklich mit jenem parakletiſchen Zwecke deſſelben in ſolchem urſächlichen Zuſammenhange ſteht, daß ſie daraus zur Genüge erklärt werden kann. Denn daraus wird ſich vorab ergeben, ob jene Entgegnung im Stande iſt, den Verſuch, in der Hervorhebung der Hoffnung eine Eigenthümlichkeit der petriniſchen Lehranſchauung nachzuweiſen, für unberechtigt zu erklären.

Sollte die Hervorhebung der Chriſtenhoffnung in unſerm Briefe weſentlich als troſtbringendes Moment gebraucht ſein, ſo müßte ſie vor Allem in den Stellen erſcheinen, wo der Apoſtel der mannigfachen Unbill gedenkt, welche die Chriſten von der ungläubigen Welt zu erdulden haben und dabei auf die Hoffnung als den beſten Troſt hingewieſen werden. Dies geſchieht aber gerade in den wichtigſten derartigen Stellen durchaus nicht. Vergl. 1 Petri 2, 12. 15. 19. 20. 3, 13. 14. 16. 17. 4, 4. 5. 14—17. 5, 9. In der Stelle 5, 10. wird zwar die Berufung zur *ewigen* Herrlichkeit, welche den Gegenſtand der Hoffnung bildet, in enge Verbindung gebracht mit dem *kurzen* Leiden der Gegenwart; allein nicht ſowohl um durch den Blick auf dieſelbe zu tröſten, als vielmehr um auf die Gottesthat der Berufung zu jener Herrlichkeit die Gewißheit der ferneren Gottesthaten zu gründen, durch welche der Chriſt dem Ziele jener Berufung entgegengeführt wird [1]).

---

[1]) So ſagt Calvin z. b. St.: huc procul dubio intendit, ne dubitent opus salutis suae ab eo, qui coepit, perfectum iri (I. C. in

Offenbar aber nicht als Troſtgrund ſondern als der entſprechende Lohn für das εὐλογεῖν der Chriſten erſcheint das εὐλογίαν κληρονομεῖν 3, 9., wo durch den Hinweis auf dieſen Lohn nur die Ermahnung zum Segnen der Feinde verſtärkt werden ſoll [1]). Eher könnte die Stelle 4, 13. hierher zu gehören ſcheinen, wo allerdings dem Leiden der Gegenwart die Freude der zukünftigen Herrlichkeit gegenüber geſtellt wird. Allein auch hier iſt das, wodurch der Apoſtel das Befremden über jenes Leiden heben will, wieder nicht etwa die frohe Ausſicht auf dieſes herrliche Ziel der Hoffnung; ſondern er hebt neben der Hinweiſung auf das erziehende Moment des Leidens (πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένη v. 12. vergl. 1, 7.) vor Allem die ethiſche Nothwendigkeit einer freudigen Leidensnachfolge Chriſti [2]) hervor, weil nur die darin ſich bewährende echte Jüngerſchaft die Ausſicht auf die zukünftige Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit hat. Im Eingange des Briefes (1, 6. 7.) endlich iſt nicht ſowohl die Erwähnung der Hoffnung durch das über die Leiden der Chriſten Geſagte hervorgerufen, ſondern vielmehr umgekehrt kommt der Apoſtel, der eben ſeinen Dank und ſeine Freude über die in Chriſto uns geſchenkte Hoffnung ausgeſprochen hat, auf die gegenwärtigen Leiden zu reden, weil ſie jene Freude zu ſtören ſcheinen könnten, und ſucht dieſen Anſtoß durch die Aufzeigung des pädagogiſchen Zweckes, den das Leiden für uns hat, zu heben.

Erweiſt es ſich ſo auf's ſchlagendſte, daß die Hervorhebung der Hoffnung in unſerm Briefe nicht den ſpeciellen Zweck hat, die Chriſten in ihrem Leiden zu tröſten und alſo nicht eine nur zufällige und gelegentliche, durch die Verhältniſſe,

omnes Ni. Ti. epistolas commentarii. Edit. II. Halis Saxonum 1834. Volum. III. S. 75.)

[1]) Dieſe Stelle, ſowie die im Texte weiter zu erwähnenden, werden unten an ihrem Orte näher beſprochen werden.

[2]) Auf die Idee dieſer Leidensnachfolge Chriſti kommt Petrus auch ſonſt gern zurück. Vergl. 2, 21. 3, 18. 4, 1. Wie dies mit der beſonders häufigen Hervorhebung des Beiſpiels, das Chriſtus uns gegeben, zuſammenhängt, wird unten näher erhellen.

in denen der Brief geschrieben, bedingte ist[1]), so werden wir nun aus dem Gedankengange des ganzen Briefes positiv nachzuweisen haben, welche Bedeutung sie in demselben und damit für die Lehranschauung unsers Apostels überhaupt hat.

§. 1. Die Bedeutung der Hoffnung im Zusammenhange des ersten Briefes Petri.

Gleich in dem apostolischen Gruße (1, 1. 2.) fällt es als eigenthümlich auf, daß Petrus die Christen als Fremdlinge (παρεπίδημοι) bezeichnet, d. h. als solche, welche sich nur kurze Zeit an einem ihnen fremden Orte aufhalten[2]).

---

[1]) Auch Brückner gesteht zu (a. a. O. Einl. S. 5.), daß doch das Hineinschauen in die zukünftige Vollendung auch da als ein wesentliches Moment gebraucht wird, wo nicht die Beziehung auf das gegenwärtige Leiden durchbricht. — Uebrigens wird, was wir hier nur kurz in ablehnender Weise durchführten, noch klarer im vierten Abschnitte §. 2. erhellen, wo die Momente, auf welche der Brief mit seiner tröstbringenden Tendenz sich gründet, positiv entwickelt werden sollen. Es wird sich da auch von dieser Seite zeigen, daß es nicht die Hinweisung auf die Hoffnung ist, welche vor Allem diese Paraklese begründet.

[2]) Dies ist die Bedeutung des παρεπιδημεῖν auch im klassischen Griechisch. (Vergl. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache. II. S. 504.) Es darf exegetisch als ausgemacht gelten, daß es hier in metaphorischem Sinne genommen werden muß. Nimmt man es nämlich im eigentlichen Sinne, so kann es nur die in den Heidenländern als Fremdlinge lebenden Juden bezeichnen und so ist es auch stets von der Mehrzahl der Ausleger von Didymus bis auf de Wette und Huther verstanden worden. Dann aber entsteht eine unerträgliche Tautologie, da jenes Moment schon in dem Begriffe der διασπορά liegt, und mit Recht hat Brückner die geklünstelte Unterscheidung beider Begriffe, durch die noch de Wette dieser Tautologie entfliehen zu können meinte, zurückgewiesen. Ebenso entscheidend ist der unzweifelhaft metaphorische Gebrauch des Wortes in der Stelle 2, 11. (vergl. 1, 17.) und der nachweisbare Alttestamentliche Ursprung dieser Metapher, über den wir im zweiten Abschnitte werden zu sprechen haben. Die haltlosen Einwendungen gegen die metaphorische Fassung, welche sich schon bei Oecumenius, Aretius, Bengel und Steiger findet (Vergl. auch Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters. Göttingen 1848. S. 561.), hat Brückner (a. a. O. S. 27—29.)

Die eigentliche Heimath des Christen ist der Himmel oder (nach 1, 4.) das im Himmel ihm aufbewahrte Besitzthum, auf der Erde weilt er nur als ein Fremdling und kurz ist die Zeit der leidvollen Pilgrimschaft hienieden im Vergleich mit der ewigen Herrlichkeit (5, 10.) in der unvergänglichen (1, 4.) Heimath[1]). Daß diese Anschauung eine unserm Apostel be-

treffend widerlegt. Die ebenso sprachlich wie sachlich unhaltbare Erklärung des Ausdrucks von ehemaligen Proselyten, welche sich schon bei Beda Venerabilis (keineswegs aber bei Hieronymus, auf den sich dieser fälschlich beruft. Vergl. Opera. Basil. 1563. Tom. V. pag. 961.) und neuerdings bei Credner (Einleitung in das Neue Testament. Halle 1836. §. 235. S. 638.) und Reuß (hist. chret. S. 587. Gesch. des N. T. S. 134.) findet, ist ebenfalls von den Auslegern bereits erschöpfend widerlegt worden, schon Oecumenius erinnert an den Unterschied von *παρεπίδημος* und *προσήλυτος* (Opera. Tom II. Paris 1631. S. 483.) Dies exegetische Resultat darf durch die Frage nach den Lesern des Briefes, in keiner Weise alterirt werden. Denn die Beantwortung dieser Frage beruht ganz und gar auf der Auffassung der folgenden Worte: *διασπορᾶς Πόντου* ꝛc. Die Worte *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* dagegen bezeichnen lediglich die Leser als Christen im Allgemeinen, und erst der davon abhängige Genitiv der Zugehörigkeit giebt die nähere Bestimmung des Kreises, zu welchem gehörig der Apostel seine Leser denkt.

[1]) So fassen die Anm. 1. genannten Ausleger alle die Metapher. Völlig unberechtigt dagegen, obwohl auch bereits halb metaphorisch, wird der Ausdruck erklärt von Wolf, welcher meint, Petrus nenne seine Leser so, quod ad coetum Christi, a quo alieni fuerunt, accesserint (Curae philologicae et criticae. IV. Hamburg 1735. S. 92.) Denn diese Fassung erschöpft die Wortbedeutung von *παρεπίδημοι* durchaus nicht. Gegen unsre Fassung thut aber auch neuerdings Steinmeyer Einspruch. Er sagt: censemus, *παρεπιδήμους* non significare in terra versantes, sed in mundo viventes, cujus esse desierint, cui ipsi sint perosi. Quum enim mansio in terra sempiterna permittatur nemini, in universos omnes vox quadraret. (Disquisitio in divi apostoli Petri epistolae prioris prooemium. Berlin 1854. S. 3.) Dabei ist aber übersehen, daß der Christ nur insofern ein Fremdling auf Erden ist, als er sein ihm bestimmtes Besitzthum, seine *κληρονομία*, im Himmel weiß; dieses Bewußtsein kann der Ungläubige nicht haben, und daher fühlt er sich eben nicht als Fremdling auf Erden. Darum kommt in der That dies Prädikat den Christen ausschließlich zu. Jene Fassung der Metapher widerspricht aber auch ganz dem Alttestamentlichen Ursprunge derselben und giebt überhaupt

sonders geläufige ist, zeigt 1, 17., wo ebenfalls das irdische Leben des Christen als eine Zeit der Fremdlingschaft (παροικία) bezeichnet wird, und 2, 11., wo die Christen Fremdlinge und Pilgrime heißen; und daß sie eine Grundanschauung unsers Apostels genannt werden muß, erhellt daraus, daß gleich in der Zuschrift des Briefes der Apostel sich derselben bedient, um das Wesen des Christenlebens dadurch zu characterisiren [1]). Nun ist es aber eben die Hoffnung, welche die noch ferne Zukunft anticipirend in das Bewußtsein der Gegenwart aufnimmt. Wo also das zukünftige Sein der Christen dergestalt dem Bewußtsein stetig gegenwärtig ist, daß das irdische Leben der Gegenwart nur als eine kurze Pilgrimschaft in fremdem Lande erscheint, da muß die ganze Anschauung des Christenlebens wesentlich von dem Gesichtspunkte der Hoffnung aus sich gebildet haben [2]).

Dies erhellt noch klarer daraus, daß Petrus die Christen „auserwählte (ἐκλεκτοί) Pilgrime" nennt. Denn durch den Gegensatz der Erwählung, in der das Anrecht auf die zukünftige Herrlichkeit gegründet, und der Pilgrimschaft, mit der

---

eine schiefe Vorstellung. Denn als dem κόσμος (im Sinne der sündigen Welt) entnommen, kann der Christ auch nicht mehr Beisasse desselben (πάροικος καὶ παρεπίδημος 2, 11.) sein; sondern ist bereits völlig davon geschieden. Uebrigens will Steinmeyer neben der metaphorischen Bedeutung auch die eigentliche festhalten, für welche er fälschlich die von Credner angenommene hält (a. a. O. S. 1.).

[1]) So sagt Wieseler: „Es ist eine stets durchklingende Grundanschauung unsers Briefes, daß die Christen ihr Erbe und ihre Heimath im Himmel haben. — Es ist natürlich, daß diese Grundanschauung, welche im ganzen Briefe vorwaltet, schon in der Zuschrift zur Bezeichnung der Leser vorkommt" (a. a. O. S. 562.), und Brückner weist ebenfalls darauf hin, wie sehr bedeutsam dieser Eingang zum ganzen Briefe stimmt (a. a. O. S. 29.).

[2]) Die Beziehung dieser Anschauung zur Idee der Hoffnung hebt auch Steinmeyer hervor, wenn er die metaphorische Bedeutung des παρεπίδημος erschließt ex universa epistolae indole, quippe quae lectores ad spem firmissimam revelationis Domini erigat. (A. a. O. S. 3.)

die gegenwärtige Trennung von derselben gegeben ist[1]), wird auf's schärfste und umfassendste das Wesen des Christenlebens bezeichnet, wie es sich vom Standpunkte der Hoffnung aus darstellt. Wie schon im alten Bunde der feste Besitz des verheißenen Landes als die Realisirung der göttlichen Erwählung galt (Psalm 105, 43. 44. 106, 5. Jesaias 65, 9.), so für den Christen die wirkliche Erlangung der κληρονομία, die sein Verheißungsland ist. Sofern er in dieses noch nicht gelangt ist, fühlt er sich als einen Pilgrim im fremden Lande; sofern er in der Gewißheit des zukünftigen Besitzes denselben wenigstens ideell anticipirt, weiß er sich als den zu seiner Herrlichkeit Auserwählten. Diese ideelle Anticipation geschieht aber eben in der Hoffnung, und sie ist es darum, auf die gerade diese Bezeichnung der Christen als auf den Mittelpunkt der Lehranschauung unsers Apostels hinweist. Denn nur von der Höhe der Hoffnung aus stellt sich das Christenleben unter diesem scheinbar sich so widersprechenden und doch in sich einigen Gesichtspunkte dar.

Den Eingang des Briefes bildet eine allgemeine Danksagung für die Heilsthaten, die Gott an den Christen gethan hat (1, 3—12.). Da ein specielles Motiv, wodurch der Apostel bewogen wäre, von einer dieser Heilsthaten insbesondere zu reden, durchaus nicht ersichtlich ist: so werden wir annehmen müssen, daß das, was er vor Allem hervorhebt, in seiner Anschauung wirklich den Mittelpunkt des christlichen Heiles bildete. Nun handelt aber dieser danksagende Eingang von nichts anderm, als von der christlichen Hoffnung, wie sich aus einer Uebersicht seiner Gedankenfolge leicht ergiebt[2]). Der-

---

[1]) Das Bedeutungsvolle dieses Gegensatzes hebt schon Aretius hervor, wenn er sagt: huic sorti tam augustae (scil. electionis) opponitur sortis conditio in hoc mundo (Commentarii in epistolas canonicas. Morgiis 1581. S. 115.) und ähnlich Bengel durch die einfachen Zusätze: electis in coelo, advenis in terra (Gnomon Ni. Ti. Ed. tertia. Tom. II. Tübingen 1850. S. 510.)

[2]) Die Klagen über den mangelnden Gedankenzusammenhang des

ſelbe gliedert ſich nämlich in drei Gedankenkreiſe (v. 3—5; v. 6—9; v. 10—12.), von denen der erſte die Entſtehung der Hoffnung (ὁ κατὰ τὸ πολύ — ἐκ νεκρῶν v. 3.), ihren Gegenſtand (εἰς κληρονομίαν — εἰς ὑμᾶς v. 4.) und die Weiſe, wie wir zur endlichen Realiſirung derſelben gelangen (τοὺς ἐν δυνάμει Θ. — ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ v. 5.) ſchildert. Der zweite kommt auf die gegenwärtigen Leiden zu ſprechen, welche ſcheinbar die Freude über jene Hoffnung trüben müſſen (ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε — πειρασμοῖς v. 6); aber, in ihrer richtigen pädagogiſchen Bedeutung erkannt, die Freude nur erhöhen können (ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν — Ἰησοῦ Χριστοῦ v. 7.), welche ſich auf den in Glaube und Liebe bereits ergriffenen Heiland Jeſus Chriſtus (ὃν οὐκ ἰδόντες — δεδοξασμένῃ v. 8.) und auf die Gewißheit gründet, das Ziel des (im Leiden bewährten) Glaubens davon zu tragen (κομιζόμενοι — ψυχῶν v. 9.). Der dritte endlich zeigt, wie der Gegenſtand dieſes Glaubens, in welchem der Grund unſers Heils liegt, das Leiden und die Verherrlichung Chriſti, den Propheten noch als eine erſt für eine ungewiſſe, jedenfalls aber jenſeits ihrer Zeit liegende Zukunft beſtimmte Weiſſagung vorſchwebte (περὶ ἧς σωτηρίας — διηκόνουν αὐτὰ v. 10. 11.), den Chriſten dagegen bereits als erfüllt verkündet wird (ἃ νῦν — ἀπ' οὐρανοῦ v. 12.) und ſchon an ſich (obwohl allerdings noch nicht die Heilsvollendung, die eben Gegenſtand der Hoffnung bleibt) ſo groß und herrlich iſt, daß die Engel ſelbſt es anzuſchauen begehren (εἰς ἃ — παρακύψαι v. 12.).

Der Grundgedanke des Abſchnittes bewegt ſich offenbar um denſelben ſcheinbaren Widerſpruch, der im Weſen der Hoffnung liegt, und den wir ſchon v. 1. in der Zuſammenſtellung von ἐκλεκτοί und παρεπίδημοι angedeutet fanden,

---

Proömiums bei Schulze (der ſchriftſtelleriſche Werth des Petrus, Judas und Jacobus. Neue Ausgabe. Leipzig 1811. S. 23.) und Olshauſen (de integritate et authentia posterioris Petri ep. commentationes duae. Regiom. 1822. S. 56.) erledigen ſich bei einer genauen exegetiſchen Faſſung deſſelben von ſelbſt, wie ſich im Texte näher ergeben wird.

nämlich um den Gegenſatz des uns in der Hoffnung gewiſſen himmliſchen Beſitzthums und der ebenſo mit der Hoffnung gegebenen (Vgl. Röm. 8, 24.) zeitlichen Entfernung davon, in der wir uns noch befinden. Schon im erſten Theile wird darum, um das Gefühl der Unſicherheit des Beſitzes, welches aus dieſer zeitweiſen Trennung davon entſtehen könnte, aufzuheben, darauf hingewieſen, daß jene κληρονομία für uns im Himmel ſicher aufbewahrt wird, wie wir für ſie; ein Gedankenſpiel, auf welches die Ausleger vielfach aufmerkſam machen [1]). Im zweiten Theile wird gezeigt, wie auch die Leiden dieſer Zeit, welche ſcheinbar die Kluft vergrößern, die uns von jener κληρονομία trennt, nur dazu dienen, den Glauben, deſſen Ziel die Erlangung derſelben iſt (v. 9.), zu bewähren, die Erreichung dieſes Ziels alſo um ſo gewiſſer zu machen und die Vorfreude darauf, welche wir im Glauben bereits haben, zu erhöhen (Vgl. S. 27.). Wenn der Apoſtel nun auf die Propheten zu ſprechen kommt, ſo geſchieht es, weil dieſe ſich in einer der unſrigen ganz analogen Lage befanden. Auch ſie hatten die prophetiſche Gewißheit einer herrlichen σωτηρία, von der ſie doch noch zeitlich getrennt waren, und all ihr Suchen und Forſchen nach der Zeit, wo dieſe σωτηρία ſich realiſiren ſollte, konnte ihnen nur die Gewißheit bringen, daß das, was für ſie den Hauptinhalt dieſer σωτηρία bildete, das Leiden und die Verherrlichung Chriſti (denn dieſe bezeugte ihnen der Geiſt), nicht für ſie beſtimmt ſei, ſondern für eine erſt zukünftige Generation [2]).

[1]) Calvin a. a. O. S. 16.: notanda est relatio, quum dicit, nos in mundo custodiri sicut haereditas nostra in coelo servatur oder Bengel a. a. O. II. S. 511.: hereditas servata est, heredes custodiuntur. Neque illa his, neque hi deerunt illi.

[2]) Das αὐτά und ἅ (v. 12.) weiſt auf τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας zurück. Dieſe beiden Stücke ſind der Theil der σωτηρία (v. 10.), in welchem die prophetiſche Weiſſagung für uns bereits Erfüllung geworden iſt, darum wir im 3. Abſchnitte ſehen werden, daß ſich um ſie die apoſtoliſche Verkündigung (ἃ νῦν — ἀπ' οὐρανοῦ v. 12.) hauptſächlich dreht, der übrige Theil jener Weiſſagung von der vollendeten σωτηρία wartet ja auch für uns noch ſeiner Erfüllung.

Darum aber befinden wir uns augenſcheinlich in einer ungleich günſtigeren Lage, als jene. Denn das, was für ſie noch ganz zukünftig war, wird uns bereits durch das Evangelium als eingetreten verkündet. Wenn wir alſo auch, wie ſie, noch nicht den vollen Beſitz der σωτηρία haben, ſo haben wir doch einen wichtigen Theil derſelben bereits gleichſam als Angeld empfangen; denn wonach die Propheten ſich noch ſehnten, das iſt uns bereits zu Theil geworden (Vgl. Matth. 13, 16. 17. Luc. 10, 24.) Und dieſes uns bereits zugefallene Theil iſt an ſich ſchon ſo groß, daß ſelbſt die Engel hineinzuſchauen begehren. Durch ſolche Vergleichung unſerer Lage mit der der Propheten, aus der zur Genüge erhellt, wie ſehr wir trotz aller Aehnlichkeit derſelben vor jenen bevorzugt ſind, muß alles Schwere, das für uns in dem Widerſpruch zwiſchen unſern berechtigten Hoffnungen und dem Verzuge ihrer Erfüllung liegt, ſchwinden und unſere hoffnungsvolle Vorfreude immer lebendiger und gewiſſer werden [1]).

---

[1]) Durch dieſe Auffaſſung des Zuſammenhanges allein erlangt jeder einzelne Theil des Eingangs ſeine Bedeutung und Beziehung zu dem einheitlichen Grundgedanken. Wenn die älteren Ausleger wie Aretius und Gerhard (Commentarius super priorem divi Petri epistolam. Jenae 1641. S. 82.) in der Erwähnung des consensus propheticus nur eine probatio veritatis doctrinae Christianae finden (vergl. auch Bengel a. a. O. II. S. 512. und Knapp, Scripta varii argumenti. Halae 1805. Tom. I. S. 10.), ſo erhellt leicht, daß dieſes Motiv dem ganzen Zuſammenhange fremd iſt, in dem es ſich nur um die Gewißheit der Hoffnung, nicht aber der chriſtlichen Wahrheit im Allgemeinen handeln kann. Scheinbarer iſt es, wenn Calvin ſagt: salutis hujus pretium inde commendat, quod in eam toto studio intenti fuerunt prophetae (a. a. O. S. 19.) und die neueren Ausleger ziehen es meiſt vor, in den letzten drei Verſen die Größe, Herrlichkeit und Wichtigkeit dieſer σωτηρία geſchildert zu finden. (Vergl. Morus, Pott, Steiger, de Wette, Huther zu dieſer Stelle.) Denn in der That liegt ja, wie wir geſehen haben, dieſe Abſicht in den letzten Worten des Verſes 12.; allein die ganze Ausführung über das Verhältniß der Propheten zu dem von ihnen verkündeten Heile iſt damit keineswegs genügend motivirt. Mit Recht findet daher Steinmeyer dieſe Angabe des Zuſammenhanges ungenügend und hebt

Nachdem der Apostel also Gott gepriesen für die den Christen geschenkte Hoffnung (v. 3—5.), der alles Leid der Gegenwart keinen Abbruch thun kann (v. 6—9.) und — wie wir gesehen haben, im engsten Zusammenhange damit — noch des uns schon jetzt zu Theil gewordenen Heils Erwähnung gethan, das wir vor den Propheten voraus haben (v. 10—12.), so kann er nun mit einem διό darauf die Ermahnung gründen, welche gleichsam die Grundlage für alle folgende Paränese des Briefes bildet, daß die Christen auf diesen Grund des bereits erlangten Heiles (v. 10—12) ihre vollkommene, d. i. durch kein Leiden wankend zu machende (v. 6—9.) Hoffnung auf die zukünftige Heilsvollendung (v. 3—5.) gründen sollen: διὸ — τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν (1. 13.)[1]). Die χάρις φερομένη ὑμῖν ist keine andere als

---

als besonders wichtig hervor: accedit, quod lectores adipisci dicantur, quae aliis non contigerint (a. a. O. S. 39. Vergl. Schmid, bibl. Theologie II. S. 158, 3.). Dieser Gedanke, sobald man ihn nur in seiner richtigen Beziehung zu dem übrigen Inhalte des Prooemium auffaßt, führt unmittelbar zu dem von uns entwickelten Zusammenhange.

Seyler in seiner Abhandlung „über die Gedankenordnung in den Reden und Briefen des Apostel Petrus" (Theolog. Studien und Kritiken. Jahrgang 1832. I.) findet in dem ganzen Abschnitte „eine Schilderung der christlichen Hoffnung nach ihrer Quelle (v. 3.), nach ihrem Gegenstande (v. 4.), nach der Bedingung ihrer Erfüllung (v. 5.), nach ihrer Wirksamkeit (v. 6. 7.), nach dem innern (v. 8. 9.) und dem äußeren Zeugniß für ihre Gewißheit (v. 10—12.)." (A. a. O. S. 66.) Abgesehen davon, daß hier manches Einzelne, wie namentlich der zweite Theil (v. 6—9.), offenbar mißverstanden ist, so ergiebt diese Nachweisung gar keinen Gedankenzusammenhang; sondern nur eine Unterordnung aller einzelnen Gedanken unter den allerdings das ganze Prooemium beherrschenden Begriff der Hoffnung.

[1]) Der logische Zusammenhang, auf welchen das διό hinweist, ist unter den Auslegern streitig. Die meisten von Oecumenius bis Pott (Epistolae catholicae Vol. II. Ed. alt. Göttingae 1810. S. 47: cum tantus vobis honor sit, ut perspicere possitis, quae ipsos prophetas olim latebat) beziehen die Partikel nur auf den in v. 10—12. enthaltenen Gedanken und dies wäre immer noch eher möglich, als wenn man mit Uebergehung dieser angeblich nur eine Nebenbestimmung enthaltenden Verse

die ἡ εἰς ὑμᾶς χάρις, welche nach v. 10. die Propheten vorhergesagt haben, und welche jetzt bereits in der evangelischen Verkündigung (v. 12.) uns mitgetheilt wird. Diese uns bereits zu Theil werdende Gnade soll den Grund bilden, auf den die Christen ihre Hoffnung gründen, deren Gegenstand die noch zu erwartende Heilsvollendung ist (v. 4. 5.). War in dem vorigen Abschnitte bereits indirect auf dieses Verhältniß zwischen dem schon empfangenen und dem noch zu empfangenden Heile hingedeutet: so wird in diesem Verse die in jenem liegende Gewährleistung für dieses ausdrücklich paränetisch ausgebeutet [1]).

das διό auf das in v. 5—9. liegende „Hauptmoment bezieht, daß der Christ durch Prüfung einem herrlichen Ziele entgegengehe" (de Wette — Brückner a. a. O. S. 38. Vergl. auch Hottinger, Epistolae d. Jacobi atque Petri I. Lipsiae 1815. S. 104.). Allein willkührlich bleibt es immer, die Beziehung des διό nur auf einen Theil des Prömium zu beschränken, das sich uns als einheitlicher Gedankencomplex erwiesen hat. Wo freilich diese Einheit noch so wenig erkannt ist, wie bei Aretius, Gerhard und Steiger (a. a. O. S. 144.) oder nur in dem allgemeinen Begriffe der σωτηρία gefunden wird, wie von Huther (a. a. O. S. 55.), da kann selbst das Zugeständniß der Beziehung auf das ganze Prömium das richtige Verständniß des Zusammenhanges wenig fördern. Aus der im Texte gegebenen Fassung erhellt, daß alle drei Gedankenkreise des Prömium durch das διό wirklich aufgenommen werden und durch die darauf gegründete Ermahnung hindurchscheinen. So giebt uns eine strenge Berücksichtigung des durch die Partikel angedeuteten logischen Gedankennexus zugleich einen wichtigen Fingerzeig für die richtige Auffassung der folgenden Ermahnung.

[1]) Die richtige Auffassung dieser oft mißverstandenen Stelle hängt abgesehen von dem Zusammenhange, dessen Bedeutung wir schon S. 35. Anm. 1. geltend machten, wesentlich ab von der richtigen Fassung des ἐλπίζειν ἐπί τι. Offenbar, wie schon Huther richtig bemerkt (a. a. O. S. 57. Anm.), verführt durch unser deutsches „auf etwas hoffen;" nimmt die Mehrzahl der Ausleger ohne weiteres ἐπί als Bezeichnung des Gegenstandes der Hoffnung. Dies ist aber gegen allen neutestamentlichen Sprachgebrauch und gegen den Gebrauch unsers Briefes selbst, wo εἰς und ἐπί (1, 21. 3, 5.) zweifellos nur den Grund bezeichnen, auf welchen die Hoffnung sich gründet. Am instruktivsten zum Beweise dafür sind die Fälle, wo neben dem mit ἐπί, εἰς oder ἐν bezeichneten Grunde der Gegenstand der Hoffnung

So erweist sich die Hoffnung im Eingange unsers Briefes als das wichtigste aller Heilsgüter, für welche Petrus Gott dankſagt, und als der Gegenstand der grundlegenden Ermahnung, welche die Paräneſe eröffnet. Aber was ſo aus dem Zuſammenhange unſers Briefes im Allgemeinen erhellt, daß die Hoffnung in der Lehranſchauung unſers Briefes den Mittelpunkt bildet, das folgt auch insbeſondere aus der Art, wie in dieſem Eingange der Hoffnung Erwähnung geſchieht. Gott hat uns wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung, heißt es 1, 3. Daß das chriſtliche Leben eine ganz neue Schöpfung ſei, die ſo wenig mit dem Leben des natürlichen

---

durch einen Akkuſativ, Infinitiv oder ganzen Satz ausgedrückt iſt (Phil. 2, 19. 1. Joh. 3, 3. 2. Cor. 1, 10. Act. 24, 15.). Ob ἐπί mit dem Akkuſativ oder Dativ, ob εἰς oder ἐν ſteht, macht dabei, wie aus den angeführten Stellen erhellt, gar keinen ſachlichen Unterſchied; es hängt dies nur davon ab, ob die Hoffnung als auf dieſem Grunde ruhend oder als auf dieſen Grund hingerichtet gedacht wird, wie auch wir ſagen: ich ſetze meine Hoffnung auf etwas, und: meine Hoffnung ruht auf dieſem Grunde. Die richtige Faſſung der Präpoſition, nach der ſchon Luther die Stelle überſetzt und erklärt hat, muß ſchon Aretius und Gerhard vorgeſchwebt haben, wenn ſie, freilich willkürlich genug, behaupten, Hoffnung ſei hier ſoviel als Vertrauen; meines Wiſſens hat ſie zuerſt Steiger (a. a. O. S. 145. f.) mit aller Entſchiedenheit geltend gemacht. Auch die neueren Ausleger haben ſich der Anerkenntniß dieſer Thatſache nicht entziehen können, nur daß ſie noch einen — wie oben gezeigt — ganz unberechtigten Unterſchied zwiſchen der Conſtruktion des ἐλπίζειν mit ἐπί τινι und ἐπί τι ſetzen. Allein de Wette entgeht der daraus für die Auslegung unſrer Stelle zu ziehenden Conſequenz durch den offenbaren Nothbehelf (bei dem ich mir nichts Klares zu denken im Stande bin), die χάρις erſcheine zugleich als Grund und Gegenſtand der Hoffnung und Brückner findet gerade in dieſer Vermiſchung die Eigenthümlichkeit des Gedankens (a. a. O. S. 39.). Richtiger geſteht Huther zu, die σωτηρία ſei der Gegenſtand, die χάρις der Grund der Hoffnung; allein er entzieht ſich der daraus folgenden Nothwendigkeit, „dieſe Gnade als etwas ſchon Dargebotenes zu faſſen“ (vergl. Steiger a. a. O. S. 146.), durch die bloße Behauptung, daß der Chriſt ſeine Hoffnung auch auf die Gnade, die ihm in und mit der Wiederkunft Chriſti angeboten wird, ſetzen könne (a. a. O. S. 58.). Das iſt aber in der That gradezu unmöglich. Will man nicht jede Klarheit des Gedankens preisgeben, ſo muß das Zukünftige Gegenſtand der

Menſchen ein Continuum bildet, daß es einer neuen geiſtigen Geburt bedarf, um das wahre geiſtliche Leben zu beginnen, wie wir durch die fleiſchliche Geburt in jenes natürliche Leben eintreten: dies iſt unter mannigfaltigen Formeln und Darſtellungsweiſen durchaus allgemeine Neuteſtamentliche Lehre. (Vgl. Matth. 18, 3. und die Parallelen. — Joh. 1, 13. 3, 3. 5. 8. 1 Joh. 3, 9. 5. 1. — Jac. 1, 18. — 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 2, 10. 4, 23. 24. Col.

Hoffnung, der Grund aber, auf den ſie ſich gründen ſoll, muß etwas bereits Vorhandenes ſein. Damit ſtimmt nun auch aufs Beſte, daß dieſe χάρις eine φερομένη ὑμῖν genannt wird. Es muß zugegeben werden, daß das Participium Präſentis grammatiſch auch bezeichnen kann, was unmittelbar einzutreten im Begriffe ſteht, allein von unſrer Stelle gilt, was ſchon Gerhard richtig bemerkt hat: nulla necessitate cogimur ut praesens in futurum commutemus (a. a. O. S. 98.). Es kommt hinzu, daß im Vorigen dieſe Gnade ausdrücklich als eine bezeichnet iſt, welche uns bereits verkündigt wird (v. 10—12.), und daß überhaupt die Wiederkunft Chriſti nach allgemein bibliſcher Anſchauung nicht noch einmal eine Offenbarung der Gnade, ſondern eine Offenbarung des gerechten Gerichtes iſt (4, 5. Röm. 2, 5.). Alle jene Künſteleien der Ausleger haben ſchließlich nur den Zweck, die Faſſung der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ von der Wiederkunft Chriſti, welche man auf einen vermeintlich ausſchließlichen Sprachgebrauch des N. T. gründet, feſtzuhalten. Wir werden ſpäter auf dieſen Begriff ausführlicher zurückkommen und uns von der Doppelſinnigkeit deſſelben überzeugen, die keineswegs unſerm Apoſtel ſchlechthin eigenthümlich iſt. Und wenn ſie ſich auch anderwärts nirgend nachweiſen ließe, ſo würde der zwingende Zuſammenhang unſrer Stelle in ſich und mit dem Vorhergehenden es dennoch exegetiſch fordern, an unſrer Stelle die allgemeinere Faſſung des Ausdrucks zuzugeſtehen. Freilich werden wir es nicht von der in ihrer Vergangenheit abgeſchloſſenen geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti verſtehen, wie es Erasmus für möglich hielt, weil dazu das part. praes. nicht paßt, wohl aber von der fortgehenden manifestatio Christi, quae fit in verbo evangelii (v. 12.) in hac vita (Gerhard a. a. O. S. 100.), wie es, nach dem Vorgange von Luther und Aretius, Steiger mit Recht wieder geltend gemacht hat. Endlich ſtehe hier noch die Bemerkung Bengels, welche den beſten Grund für jenen umfaſſenden Gebrauch des Wortes ἀποκάλυψις angiebt: una est revelatio, quae toto Ni. Ti. fit tempore per epiphaniam Christi utramque (a. a. O. II. S. 513.).

3, 10. — Tit. 3, 5.) Es ist aber klar, daß dasjenige, was dem Einzelnen das Hauptresultat dieser Wiedergeburt ist, in seiner Anschauung den eigentlichen Mittelpunkt des gesammten christlichen Lebens bilden muß. Wenn nun Petrus als das Resultat oder das Ziel der Wiedergeburt (ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα) die Hoffnung bezeichnet [1]), so muß die Hoffnung in seiner Lehranschauung gerade die centrale Stellung einnehmen, die wir ihr vindiciren wollen. Und wenn die folgende Par-

---

[1]) Die älteren Ausleger bieten über das Verhältniß, das Petrus mit diesen Worten zwischen der Wiedergeburt und der Hoffnung setzt, nichts bestimmteres, da sie entweder von einem zu fest dogmatisch fixirten oder von einem zu allgemein verflüchtigten Begriffe der Wiedergeburt ausgehen. Auch de Wette und Brückner sind über diesen Fehler nicht hinausgekommen. Denn wenn jener das ἀναγ. εἰς ἐλπ. erklärt: „erweckt zur Buße und zum Glauben und dadurch zugleich zur Hoffnung" (a. a. O. S. 32.), so sind die ersten beiden Stücke ohne jede Berechtigung im Contexte aus dem dogmatischen Begriffe eingetragen, und wenn dieser die Hoffnung als Ziel und auf Grund der (als einen Begriff für sich zu betrachtenden) Wiedergeburt entstehen läßt, so hebt er zwar mit Recht die Bedeutsamkeit hervor, mit der gleich am Eingange die Hoffnung als Endzweck Gottes hingestellt ist, übersieht aber, daß grade das Hauptmoment der Zweckbestimmung, die vermeintlich intendirte Erweckung der Hoffnung durch nichts angedeutet und daß es willkührlich ist, den Begriff des ἀναγεννᾶν, der ausdrücklich durch den präpositionellen Zusatz als in sich nicht abgeschlossen hervorgehoben wird, dennoch als für sich bestehend zu betrachten. Uebrigens findet sich seine Fassung genau ebenso schon bei Morus (deus nos in melius mutavit, cur? ut sperare possimus. Vergl. Praelectiones in Jac. et Petri epistolas. Lipsiae 1794. S. 102. und Pott a. a. O. S. 34.). Richtig hat schon Huther erkannt, die ἐλπίς selbst sei das Leben, zu dem uns Gott erweckt hat (a. a. O. S. 41.), wie deutlich daraus hervorgeht, daß sie ζῶσα genannt wird. Denn jede Geburt muß eben etwas Lebendiges hervorbringen. (Vergl. Seyler a. a. O. S. 62.) So ist εἰς ἐλπ. aufs engste mit ἀναγ. zu verbinden, dessen Begriff es erst vervollständigt und mit Recht sagt Steinmeyer: vox ἀναγεννήσας arctissime cum verbis εἰς ἐλπίδα ζ. conjungenda est: deus nos intrare jussit in vitam spei dulcissimae plenam (a. a. O. S. 24.). Ja nicht nur erfüllt die Hoffnung das neue in der Wiedergeburt geschaffene Leben, sondern sie ist selbst der innerste Kern desselben. Wir werden Abschnitt III. §. 6. auf diese Stelle zurückkommen.

äneſe den ganzen Kreis dieſes neuen, durch die Wiedergeburt geſetzten chriſtlichen Lebens umſchreibt, ſo kann die Hoffnung, welche am Schluſſe des Eingangs (1, 13.) den Gegenſtand der erſten grundlegenden Ermahnung bildet, nur dieſelbe Stellung zu jenem einnehmen, welche der Anfang deſſelben (1, 3.) ihr zueignet.

An den Begriff der Wiedergeburt (die ſich alſo nach 1, 3. näher als eine Wiedergeburt zur Hoffnung beſtimmt) knüpft ſich nun eine Reihe allgemeiner Ermahnungen und Auseinanderſetzungen, die bis 2, 10. fortgeht und den erſten Theil unſers Briefes bildet. Zuerſt kommen nämlich die das religiöſe Verhältniß in den Blick faſſenden, unter ſich auch ſonſt vollkommen parallel gehaltenen[1]) Ermahnungen zum heiligen Wandel (1, 14—16.) und zum Wandel in der Furcht Gottes (1, 17—21.), die in ganz analoger Weiſe durch das Kindesverhältniß motivirt werden (v. 14: *ὡς τέκνα ὑπακοῆς* und v. 17: *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε*), in das wir durch die Wiedergeburt zu dem Erzeuger (*ὁ ἀναγεννήσας* 1, 3.) dieſes unſers neuen Lebens getreten ſind. Dann folgt die mehr das ſittliche Verhältniß in den Blick faſſende Ermahnung zur ausdauernden Bruderliebe (1, 22—25.), die v. 23. ausdrücklich auf die Wiedergeburt aus unvergänglichem Saamen gegründet wird, durch welche ja die Chriſten Brüder in höherem Sinne geworden ſind.[2]) Der letzte Abſchnitt (2, 1—10.) knüpft ebenfalls an den Begriff der Wiedergeburt an, durch welche die

---

[1]) Der Parallelismus dieſer beiden Ermahnungen erhellt außer der im Texte angegebenen Motivirung nicht nur aus der analogen Form (v. 15.: *ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε* vergl. mit v. 17.: *ἐν φόβῳ ἀναστράφητε*), ſondern auch aus der analogen Rückſichtnahme auf den vorchriſtlichen Zuſtand (v. 14.: *μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον — ἐπιθυμίαις* vergl. mit v. 18.: *ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροραδότου*), aus der ähnlichen Hinweiſung auf die das Heil begründende Thätigkeit Gottes als des Berufenden (v. 15.) und Erlöſenden (v. 19.), und aus der näheren Bezeichnung Gottes als des Heiligen (v. 15.) und des Gerechten (v. 17.).

[2]) Vergl. Gerhard z. d. St.: qui per regenerationem facti sunt

Chriſten zu ebengeborenen Kindern werden, die, wenn ſie wachſen wollen zu ihrem Heile, Verlangen tragen müſſen nach der geſunden Nahrung und alles abthun, was dies Verlangen hindern kann[1]). (2, 1—3.) Daran ſchließt ſich eine Schilderung von der Herrlichkeit der durch ſolches ſtete Wachsthum vollendeten chriſtlichen Gemeinſchaft, in der ſich die Idee des altteſtamentlichen Gottesvolkes realiſirt[2]). (2, 4—10.) Wie ſomit auch hier der Geſichtspunkt von der Erfüllung deſſen, was im Alten Bunde nur noch Hoffnung und unerreichtes Ideal war, den Apoſtel leitet, werden wir im zweiten Abſchnitt näher darzulegen haben.

Von beſonderer Wichtigkeit aber für die Stellung, welche die Hoffnung in der Lehranſchauung unſers Apoſtels hat, iſt die einzige Stelle in dieſem erſten Theile, an welcher ihrer ausdrücklich Erwähnung gethan wird. Schon aus dem Abſchnitte 1, 3—13. ergiebt ſich das Verhältniß zwiſchen Glau-

---

fratres spirituales, illi etiam se debent invicem fraterne diligere. (A. a. O. S. 136.)

[1]) Daß gerade die verſchiedenen Erſcheinungsformen des Egoismus hierbei beſonders in den Blick gefaßt werden, hat ſeinen Grund in dem Anſchluß an die vorhergehende Ermahnung zur chriſtlichen Bruderliebe. Vgl. Gerhard z. d. St.: jam porro dehortatur eos a vitiis fraternae caritati oppositis. (A. a. O. S. 147.)

[2]) Nach dem Vorgange von Oecumenius, Aretius u. A. faſſen die meiſten neueren Ausleger, wie Hottinger, Steiger, de Wette, Huther das οἰκοδομεῖσθε v. 5. imperativiſch und die ganze Stelle alſo nicht ſchildernd, ſondern ermahnend. Dies iſt aber offenbar falſch. Denn v. 6. enthält nicht eine Ermahnung, ſondern eine Verheißung, v. 7. u. 8. ſind Verheißungen und Drohungen, v. 9. u. 10. ſind ebenfalls rein deklaratoriſch. So kann auch v. 5. nur den Erfolg des in v. 4. als Bedingung geſetzten προσέρχεσθαι beſchreiben. Indem freilich einerſeits der Segen des Glaubens, andererſeits der Fluch des Unglaubens geſchildert wird, liegt indirekt in dem ganzen Abſchnitte ein paränetiſches Moment; allein die Rede ſelbſt iſt thetiſcher, nicht paränetiſcher Natur. Das Richtige hat nach dem Vorgange Beda's ſchon Gerhard: versatur apostolus in exaggeranda piorum dignitate (a. a. O. S. 169), deſſen parenätiſchen Endzweck er S. 165 auch ausdrücklich hervorhebt, ſo daß der Vorwurf, den ihm Huther (a. a. O. S. 77) macht, unbegründet iſt.

ben und Hoffnung. Denn wenn die Hoffnung auf die in Chriſto uns zu Theil werdende Gnade gegründet wird (1, 13.), ſo iſt ſie durch den Glauben bedingt, der dieſe Gnade ſich aneignet; ausdrücklich aber ſagt ja der Apoſtel 1, 8., daß die Vorfreude der Hoffnung (Vgl. 1, 6.) durch den Glauben bedingt iſt. Auf dieſes Verhältniß nun kommt derſelbe auch 1, 20. 21. zu ſprechen. Er ſagt dort zu den Chriſten, daß Chriſtus zwar von Ewigkeit her zum Erlöſer beſtimmt geweſen ſei, erſt jetzt aber als ſolcher offenbar geworden um ihretwillen. Denn durch ihn ſeien ſie gläubig geworden an den Gott, der Chriſtum von den Todten auferweckt und verherrlicht hat, ſo daß nun ihr Glaube zugleich Hoffnung auf Gott ſei[1]). Petrus denkt ſich alſo den Proceß des chriſtlichen Be-

---

[1]) Das logiſche Verhältniß der einzelnen Glieder dieſer Periode iſt von den Auslegern vielfach verkannt worden. Wenn Petrus ſagt: Chriſtus iſt offenbart worden um euretwillen, die ihr nämlich gläubig geworden durch ihn, ſo drückt das Participium nicht die Bedingung aus, unter der Chriſtus offenbar wird, ſondern den Erfolg der Offenbarung und erläutert alſo das δι' ὑμᾶς. Inſofern nämlich iſt Chriſtus um der Leſer willen offenbart, als dieſe durch ihn gläubig geworden ſind. Dies Gläubigwerden war der Zweck der φανέρωσις. — Der durch die φανέρωσις Chriſti gewirkte Glaube iſt nun aber nicht der Glaube an Gott; denn dieſer war ſchon vor Chriſto da, man müßte denn mit Semler annehmen, daß Chriſtus uns von dem falſchen, particulariſtiſch-jüdiſchen Gottesglauben befreit habe (Paraphrasis in epistolam I. Petri. Halae 1783. S. 58). Calvin ſubſtituirt daher für den Glauben die Gemeinſchaft mit Gott (a. a. O. S. 27) und ähnlich macht Steiger aus dem credere ein credendo in eum ire (a. a. O. S. 183); allein Glaube an und Gemeinſchaft mit Gott, ſo enge ſie verbunden ſind, dürfen doch nicht ohne Weiteres mit einander vertauſcht werden. Wenn aber Huther auch richtig die enge Beziehung hervorhebt, in welcher die folgenden Participien zu εἰς θεόν ſtehen, ſofern dies das Glaubensobjekt ausdrückt: ſo kann man es doch nicht billigen, wenn er ſagt, es gehöre weſentlich zum chriſtlichen Gottesbegriff, daß Gott den am Kreuze geſtorbenen Chriſtus auferweckt und verherrlicht hat (a. a. O. S. 64). Denn dieſe Gottesthat giebt doch mehr und ganz anders als eine bloß theoretiſche Begriffsbeſtimmung. Iſt alſo der Glaube hier weder der allgemeine theoretiſche Gottesglaube, noch der ſpecifiſch-chriſtliche Erlöſungsglaube (der nicht durch εἰς θεόν beſtimmt

wußtſeins alſo. Durch die mittelſt der evangeliſchen Verkündigung (1, 12.) bewirkte Offenbarung Chriſti (φανέρωσις), die in der Predigt von ſeiner Auferſtehung und Erhöhung gipfelt, wird das gläubige Vertrauen auf den Gott erzeugt, der dies

---

wäre), ſo iſt er das gläubige Vertrauen, das auf Gott gegründet iſt, als auf den, welcher (oder weil er) das Wunder der Auferweckung und Erhöhung Chriſti gethan hat. Und weil wir ſo an Chriſto geſehen haben, was uns zu ſolchem gläubigen Vertrauen führt, ſo iſt daſſelbe durch Chriſtum gewirkt (τοὺς δι' αὐτοῦ πιστεύοντας oder πιστούς: qui deo confiditis — iis commoti, quae deus ad ejus gloriam manifestandam fecit. Hottinger a. a. O. S. 107. Vergl. auch Hensler, der erſte Brief des Apoſtel Petrus. Sulzbach 1813. S. 66 u. 67). — Wenn ferner die Kirchenväter, die alten Ueberſetzungen, die Reformatoren und viele andere Ausleger ὥστε für ἵνα nahmen, ſo iſt dies ſprachlich natürlich unhaltbar, aber ſachlich nicht gerade irreleitend. Denn wenn das ὥστε den Erfolg des in δι' ὑμᾶς, τοὺς — πιστούς ausgedrückten Zweckes bezeichnet, ſo liegt freilich darin zugleich, daß das nun Folgende der letzte Endzweck der φανέρωσις Chriſti war, die ja eben in ſeiner Auferſtehung und Verherrlichung gipfelte. — Wenn endlich der Schluß gewöhnlich gefaßt wird: ſo daß euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gegründet ſei, ſo fällt auf, daß als Erfolg noch einmal genau daſſelbe genannt wird, was ſchon in dem τοὺς πιστούς als Erfolg der φανέρωσις angegeben war. (S. oben.) Sodann tritt der Begriff der Hoffnung ganz unerwartet ein und wird doch als ein bereits im Zuſammenhange liegender behandelt, von dem nur noch etwas Specielles ausgeſagt werden ſoll. Ueberſetzen wir dagegen: ſo daß euer Glaube zugleich Hoffnung ſei, die auf Gott gegründet iſt, ſo bildet der Begriff der Hoffnung abſichtlich die eigentliche Spitze des Gedankens, die, was ſchon de Wette und Huther bemerkten, auf v. 13. zurückweiſen ſoll. Dort ſoll ſich die Hoffnung gründen auf die in Chriſto offenbart werdende Gnade, hier auf den Gott, der Chriſtum erweckt und verherrlicht hat. Man darf aber nur 1, 10. (οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες) mit 1, 11. (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα, προμαρτυρόμενον — τὰς μετὰ ταῦτα δόξας) vergleichen, um zu ſehen, daß dieſe Erhöhung Chriſti eine der wichtigſten unter den Gnadenthaten Gottes iſt. — Ich finde eine ähnliche Auffaſſung unſerer Stelle bei Hottinger (a. a. O. S. 108) und begreife nicht, wie Steiger dieſelbe ohne allen Grund als völlig unannehmbar abweiſen kann (Vergl. a. a. O. S. 186), da ihr ſprachlich nicht das Mindeſte entgegenſteht. — Wir werden im dritten Abſchnitt §. 6. auf dieſe Stelle zurückkommen und unſere Auslegung derſelben wird dann noch von anderer Seite her ihre Beſtätigung finden.

Wunder aller Wunder gethan hat. Während nun Paulus in dieſer Gottesthat mehr die Verſiegelung der Meſſianität Jeſu (Röm. 1, 4.) und damit das Fundament des chriſtlichen Glaubens im engeren Sinne ſieht (1. Cor. 15, 14. 17.), zeigt Petrus, wie ſich auf den Gott, dem wir um dieſes größten Wunders willen gläubig vertrauen gelernt haben, zugleich unſere Hoffnung gründet. Denn dem Gott, der ſo Großes gethan hat, iſt (menſchlich geredet) auch das Größte, deſſen wir warten, nicht mehr auszuführen unmöglich. Hat alſo die ganze φανέρωσις Chriſti zuletzt den Hauptzweck, daß der durch die Auferweckung und Erhöhung Chriſti gewirkte Glaube zur Hoffnung werde auf den Gott, der dieſes Wunder gethan hat, ſo wird der Glaube gleichſam nur die Vorſtufe der Hoffnung, die wiederum als die eigentliche Blüthe und der Höhepunkt des neuen, durch die evangeliſche Verkündigung gewirkten Lebens erſcheint.

Mit 2, 11. geht der Apoſtel zum zweiten Theile über, welcher ſpecielle Ermahnungen an die Chriſten enthält, wie ſie ihre gegenwärtige Lage vorſchreibt (2, 11. — 4, 6.). Hier begegnen wir wieder gleich am Eingange der Bezeichnung der Chriſten als Fremdlinge und Pilgrime, deren Bedeutung für unſere Frage wir ſchon oben darlegten. Dieſe Bedeutung wird aber um ſo größer, wenn wir ſehen, wie die ganze Reihe der nun folgenden Ermahnungen unter dieſen Geſichtspunkt geſtellt, durch den Charakter der Chriſten als Fremdlinge und Pilgrime motivirt wird. Denen nämlich, welche von ihrer Heimath fern im fremden Lande leben, kommt es zu, den ungläubigen Weltmenſchen, bei welchen ſie als Beiſaſſen und Pilgrime ſich aufhalten, keinen Anſtoß zu geben, ſondern ſich in ihre Ordnungen zu fügen und ihnen zum Segen zu gereichen, indem ſie durch ihr Wohlverhalten die Feindſchaft derſelben zum Schweigen bringen und ſie zur Ehre Gottes für den Glauben zu gewinnen ſuchen (2, 12.)[1]. Unter dieſen

[1]) Die Mehrzahl der Ausleger meint, Petrus nenne hier die Chriſten

Gesichtspunkt ordnen sich die folgenden Ermahnungen zur Unterordnung unter die Obrigkeit (2, 13—17.), zum selbstverleugnenden Gehorsam gegen die Herren (2, 18—25.), zum unterwürfigen, stillen und sanftmüthigen Wandel christlicher Ehefrauen in ihrem Bunde mit heidnischen Männern (13, 1—6.)[1]) und endlich zum liebevollen, geduldigen, ihre Feind-

---

Erdenpilgrime, weil er sie eben als solche ermahnt, die irdischen Begierden zu lassen und ihren Sinn dem Himmel zuzuwenden, in dem ihr wahres Vaterland sei. Schon Beda sagt: quos competenter advenas vocat et peregrinos, ut eo minus terrenis rebus animam supponant, quo se patriam in coelo habere meminerint (a. a. O. S. 973). Allein dann müßten die Begierden doch wenigstens ausdrücklich als irdische bezeichnet sein, was aber nicht der Fall ist. Auch giebt schon der mit *αἵτινες* (quippe quae) eingeführte Relativsatz ein anderes Motiv für das *ἀπέχεσθαι* an und mit v. 12. tritt vollends ein völlig verschiedener Gesichtspunkt ein. Jedenfalls muß also das *ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους* sich auf die ganze allgemeine Ermahnung in v. 11. und 12. beziehen. Dies wird aber auch zur sprachlichen Nothwendigkeit, da nach Tischendorf (Novum Testamentum Graece. Editio Lipsiensis secunda. 1849. S. 454) *ἀπέχεσθε* zu lesen ist und also jene Accusative nicht mehr zu diesem Imperativ gezogen werden können. Dieselben weisen vielmehr auf das gegenwärtige Leben der Christen inmitten der ungläubigen Welt (*ἐν τοῖς ἔθνεσιν* v. 12.) hin, wie schon Augusti, Jachmann und Huther richtig erkannt haben. Die allgemeine Ermahnung, sich der fleischlichen Begierden zu enthalten, ist nicht dagegen, wie de Wette meint (a. a. O. S. 51), da, wie schon das folgende Participium andeutet, in dieser Enthaltung eben der v. 12. geforderte gute Wandel besteht, wie ja auch der Schluß dieses Abschnittes ausdrücklich auf diese Enthaltung von den *ἐπιθυμίαις τῶν ἀνθρώπων* oder *τῶν ἐθνῶν* (4, 2. 3.) zurückkommt.

[1]) Die Ermahnung an die christlichen Ehemänner 3, 7. gehört, streng genommen, nicht in diesen Zusammenhang, weil sie unter den 2, 11. 12. angegebenen Gesichtspunkt nicht paßt; ist aber durch die ganz natürliche Gedankenverknüpfung mit dem Vorigen auf sehr erklärliche Weise hervorgerufen. Eine Folge dieser einmal eingetretenen Abweichung von dem Grundgedanken ist dann wohl auch die allgemeinere Ermahnung 3, 8. in welcher namentlich *ὁμόφρονες* und *φιλάδελφοι* sich auf das Verhältniß der Christen untereinander bezieht. Doch lenkt 3, 9. sofort wieder zu dem Hauptgesichtspunkte des ganzen Theiles zurück, dem auch 3, 8. wenigstens theilweise nicht fremde ist. (Vergl. Abschnitt IV. §. 1. B.)

ſeligkeit beſchämenden Verhalten gegen die Ungläubigen überhaupt (3, 9. — 4, 6.).

Sehr bedeutungsvoll iſt auch die Art, wie in dieſem Theile von der Hoffnung die Rede iſt. So ſtellt der Apoſtel 3, 5. die heiligen Weiber des alten Bundes den chriſtlichen Ehefrauen zum Vorbilde auf, und um das Beſte von ihnen auszuſagen, was ſie dieſer Ehre würdig macht, nennt er, ohne daß ſonſt der Context eine ſpecielle Veranlaſſung dazu böte, die Hoffnung, die ſie auf Gott ſetzten (ἐλπίζουσαι εἰς θεόν). Aehnlich alſo wie Paulus, der Apoſtel des Glaubens, Röm. 4. nachzuweiſen ſucht, daß ſchon Abraham durch den Glauben gerechtfertigt ſei und der Verfaſſer des Hebräerbriefes den Glauben, den er von ſeinen Leſern verlangt, als das Charakteriſtiſche an allen heiligen Männern des alten Bundes nachweiſt (Hebr. 11.), ja wie der Apoſtel der Werke (Jac. 2.) nachzuweiſen ſucht, daß auch Abraham und Rahab ihren Glauben durch die Werke vollendet hätten, ſo erweiſt ſich Petrus auch hier als den Apoſtel der Hoffnung, indem er dieſe ſchon an den heiligen Weibern des alten Bundes als den ſchönſten Schmuck betrachtet und ſie deshalb den Chriſten zum Muſter aufſtellt.

Wenn ſodann 3, 7. der Apoſtel die chriſtlichen Ehemänner ermahnt, ihren Frauen die ſchuldige Achtung zu erweiſen, ſo iſt es wiederum bedeutſam, wenn er dieſe Ermahnung darauf gründet, daß auch die Frauen συγκληρόνομοι χάριτος ζωῆς, alſo Genoſſen derſelben Hoffnung des ewigen Lebens und darum, obwohl an ſich das ſchwächere Geſchlecht, doch gleicher Ehre werth ſeien. So iſt es auch hier wieder die Hoffnung, welche, als der Mittelpunkt des neuen chriſtlichen Lebens, den Chriſten die allen gemeinſame, ſpecifiſche Würde und Hoheit verleiht, die kein Unterſchied der Stellung und Begabung im Leben aufheben kann.

Gleich im Folgenden wird die Ermahnung zur Feindesliebe durch einen Blick auf die chriſtliche Hoffnung des εὐλογίαν κληρονομεῖν motivirt (3, 9. Vgl. S. 27.); doch iſt die-

ſelbe mehr unter den Geſichtspunkt der Vergeltung geſtellt, nach deren ewigem Grundgeſetz (Matth. 7, 2.) nur da Segen empfangen werden kann, wo Segen ausgetheilt iſt. — Die wichtigſte Stelle aber in dieſem Abſchnitte iſt 3, 15. Dort redet der Apoſtel von der Pflicht, ſtets zur Vertheidigung und Rechtfertigung des Chriſtenthums vor den Ungläubigen bereit zu ſein; um aber das Weſentliche deſſelben mit einem Worte zu bezeichnen, ſagt er nicht etwa, wir müßten Rechenſchaft geben von unſerm Glauben oder von unſerm Chriſtenwandel, ſondern von der Hoffnung, die in uns iſt (*περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*). Dadurch wird es über allen Zweifel klar, wie ſehr dem Apoſtel die Hoffnung den Mittelpunkt des chriſtlichen Weſens und Lebens bildet. Der zweite Theil ſchließt endlich mit einem Blick auf das Endgericht (4, 5.), von welchem ja der Chriſt die volle Realiſirung aller ſeiner Hoffnungen erwartet.

Der dritte Theil des Briefes (4, 7. — 5, 11.) handelt von dem Verhalten der Chriſten untereinander, abgeſehen von ihren Beziehungen zur ungläubigen Welt. Er ermahnt zuerſt zu den wichtigſten Erweiſungen der chriſtlichen Bruderliebe (4, 8—11.), dann zu der rechten Betrachtung des gemeinſamen Leidens (4, 12—19.)[1]), zur rechten Führung des Gemeindeamts und zu der entſprechenden Unterordnung unter daſſelbe (5, 1—5.), endlich zur Demuth und Wachſamkeit im

[1]) Es könnte ſcheinen, als unterbreche dieſer Abſchnitt den Zuſammenhang, da von den Verfolgungen der Chriſten im zweiten Theile vorzugsweiſe die Rede war. Allein eine genauere Analyſe deſſelben lehrt, daß hier das Leiden der Verfolgung nicht ſowohl als von Seiten der Ungläubigen ausgehend, ſondern vielmehr theils als eine Theilnahme an dem Leiden Chriſti, als ein Leiden um des Namens Chriſti willen, theils als ein Läuterungsfeuer und als ein die Chriſtengemeinde ſichtendes Gericht beſchrieben und alſo unter einen eigenthümlich chriſtlichen Geſichtspunkt geſtellt wird, wobei die Rückſicht auf das Verhalten gegen die Ungläubigen (wie ſie 2, 12. 3, 1. 16. ſo ſtark betont wird) wegfällt. Daſſelbe gilt von den 5, 8. 9. erwähnten Anfechtungen, bei welchen mehr die Gemeinſamkeit des Leidens, das alle Chriſten als ſolche trifft, in den Blick gefaßt wird.

Allgemeinen (5, 6—9.) und schließt mit einem Segenswunsch (5, 10. 11.).

Auch dieser Theil wird eingeleitet durch eine Erinnerung an die Nähe des Endes (4, 7.), mit welchem der Christ die Realisirung aller seiner Hoffnungen erwartet. Im zweiten Abschnitte fehlt es nicht an einer Hinweisung auf die zukünftige Herrlichkeit, welche den Gegenstand der Christenhoffnung ausmacht (4, 13. Vgl. S. 27.). Der dritte wird eingeleitet dadurch, daß Petrus sich selbst nach seiner besonderen Stellung zu den Lesern, wie nach seinem allgemeinen apostolischen Berufe näher characterisirt und das letztere thut er ausdrücklich mit einem Blicke auf das seiner wartende herrliche Ziel der Hoffnung [1]) (5, 1.). Demgemäß wird auch bei der Ermahnung an die Aeltesten die an diesem Ziele ihnen winkende Belohnung in den Blick gefaßt (5, 4.). In dem Segenswunsche endlich (5, 10.) erscheint jene zukünftige Herrlichkeit, die den Gegenstand der Christenhoffnung bildet, als das eigentliche Ziel der göttlichen Berufung und also wieder als das wichtigste unter allen Heilsgütern, wie wir dies schon 1, 3. erkannten.

In dem Schlusse des Briefes (5, 12—14.) sagt der Apostel, er habe geschrieben, um den Lesern zu bezeugen, daß das die wahre Gnade sei, auf der sie ihren Standpunkt genommen haben (5, 12.). Wir sahen aber bereits 1, 13., daß die in Christo uns gebrachte Gnade, auf der wir im Glauben unsern Standpunkt nehmen, nur das Fundament ist, auf dem die Hoffnung sich aufbauen soll (Vgl. auch 1, 21.), so daß also mit der Gewißheit jenes Fundaments zugleich die Gewißheit der Hoffnung erzeugt wird, die darauf gegründet ist.

Aus dieser Uebersicht ergiebt sich, daß die Hoffnung nicht nur durch den ganzen Brief hindurch den überall durchschei-

[1]) Schon Brückner bemerkt als bedeutsam für seine Lehranschauung, daß Petrus hier an der einzigen Stelle, wo er sich näher bezeichnet, es mit Beziehung auf das seiner wartende herrliche Ziel der Hoffnung thut. (A. a. O. Einleitung S. 5.)

nenden Hintergrund und stets festgehaltenen Hauptgesichtspunkt bildet, sondern auch, daß an den einzelnen Stellen, wo von ihr die Rede ist, ihre Bedeutung für die Lehranschauung des Apostels eine so centrale ist, daß es nicht mehr unberechtigt erscheint, ihn den Apostel der Hoffnung zu nennen. — Daß in den kurzen Reden der Apostelgeschichte, welche zum Theil durch ihren speciellen Zweck dem Inhalte nach genau bestimmt sind, die Bedeutung der Hoffnung nicht in gleicher Weise hervortritt, wird uns nicht wundern können. Doch muß bemerkt werden, daß in der Pfingstrede (Act. 2, 14—36.), welche zunächst nur den Zweck hat, in der Geistesausgießung die Erfüllung einer messianischen Verheißung so wie in der ebenfalls auf Grund prophetischer Stellen erfolgten Auferstehung und Erhöhung Jesu die Bestätigung seiner Messianität nachzuweisen, die Stelle des Propheten Joel ausdrücklich über die zur Beweisführung nöthigen Worte hinaus soweit citirt wird, daß zugleich daraus erhellt, wie mit dieser Geistesausgießung bereits die messianische Zeit angebrochen ist und nun der Eintritt des Herrentages (ἡμέρα κυρίου 2, 20.), mit welchem die christliche Hoffnung sich erfüllt, unmittelbar bevorsteht. Noch mehr aber tritt in der Tempelrede (Act. 3, 12—26.) die Hindeutung auf die Zeit hervor, wo mit der Wiederkunft Christi alles vollendet werden soll, was die Propheten verheißen haben[1]). —

---

[1]) Wir werden auf die Stellen an ihrem Orte ausführlicher zurückkommen. Hier stehe nur noch zur Bestätigung davon, daß auch die petrinischen Reden der Apostelgeschichte keineswegs ganz der Eigenthümlichkeit entbehren, welche wir an dem Briefe bemerkt haben, ein Wort von Hofmann (Der Schriftbeweis. Nördlingen 1853. II. S. 337). „Wie in den von Lucas aufbehaltenen Reden, so ist auch in den beiden Briefen Petri der Blick dieses Apostels stetig auf des Herrn Wiederkunft und sein Bestreben vorzugsweise darauf gerichtet, die Beschaffenheit dieser gegenwärtigen Zeit zwischen Jesu Auffahrt und seinem Wiedererscheinen verständlich zu machen oder um dieselbe zu beruhigen." —

Haben wir ſo in der ſtarken Hervorhebung der Hoffnung die erſte Eigenthümlichkeit der petriniſchen Lehranſchauung erkannt, ſo wird es nun darauf ankommen, näher darzulegen, wie bei unſerm Apoſtel das Lehrſtück von der Hoffnung weiter ausgeführt ſich darſtellt. Hier aber fehlt es uns, um theils die Eigenthümlichkeit des Petrus, theils den allgemein apoſtoliſchen Gehalt ſeiner Lehre auf dieſem Gebiete durch eine comparative Betrachtung anſchaulich zu machen, durchaus an der nothwendigen bibliſch-theologiſchen Vorarbeit, auf die wir in dieſem Betreff verweiſen könnten. Wir ſehen uns daher genöthigt, eine kurze Skizze voranzuſchicken von der Form, in welcher bei den Neuteſtamentlichen Schriftſtellern das Lehrſtück von der Hoffnung erſcheint.

§. 2. Bibliſch-theologiſche Grundlegung für die Betrachtung des Lehrſtücks von der Hoffnung.

A. Die Lehre Chriſti nach den ſynoptiſchen Evangelien.

In den ſynoptiſchen Evangelien, inſofern ſie uns die urchriſtliche Tradition über die von dem Herrn ſelbſt hinterlaſſenen Verheißungen aufbewahrt haben, finden wir natürlich die Neuteſtamentliche Grundlage[1]) für Alles, was in dem apoſtoliſchen Bewußtſein die chriſtliche Hoffnung ausmacht. Betrachten wir dieſe Grundlage etwas näher, ſo ſind es drei unter ſich in engem Zuſammenhange ſtehende Hauptpunkte, auf welche es hier beſonders ankommt: die Lehre Chriſti vom Lohn, vom Reiche Gottes und von ſeiner Wiederkunft.

[1]) Eine weiter zurück liegende Baſis finden wir allerdings in den aus dem Alten Teſtamente und der daran anknüpfenden Entwickelung reſultirenden vorchriſtlichen, jüdiſch-meſſianiſchen Hoffnungen und gerade zur Erkenntniß dieſer liefern uns die ſynoptiſchen Evangelien und beſonders die beiden erſten Kapitel des Lucas-Evangeliums manchen ſchätzbaren Beitrag. Allein für unſern Zweck genügt es, innerhalb der Grenzen des Neuen Teſtaments zu bleiben und nur wo dieſes auf das Alte Teſtament ausdrücklich zurückweiſt, näher darauf einzugehen.

Indem der Herr die Seinen nicht etwa nur auf den Lohn verweist, welchen jede gute That in sich selber trägt, sondern ihnen einen zukünftigen (Matth. 16, 27.), erst im Jenseits zu erlangenden Lohn verheißt[1]), wird derselbe Gegenstand der Christenhoffnung, die nun seiner dereinstigen Besitznahme eben so gewiß ist, wie sie jetzt noch zeitlich und räumlich davon getrennt ist. Alles nun, was den Inhalt dieses Lohnes bildet, faßt der Herr selbst zusammen in den Begriff des ewigen Lebens (ζωὴ αἰώνιος. Matth. 19, 29. 25, 46.). Denn wie nach allgemein biblischer Lehre die Strafe der Sünde der Tod ist (Gen. 2, 17. Psalm 90, 7. 8. Röm. 5, 12. 6, 23. Jac. 1, 15. 1 Joh. 3, 14. 15.), so kann der Lohn nur in der völligen Aufhebung desselben und seinem reinsten Gegentheile bestehen. Den Uebergang zu diesem Leben bildet die Auferstehung der Todten (Matth. 22, 30. Marc. 12, 23. Luc. 14, 14. 20, 35.).

Was für den Einzelnen das ewige Leben ist, das realisirt sich für die Gemeinschaft in dem Reiche Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν. Matth. 25, 34.)[2]). In der Lehre vom Reiche Gottes wird dasselbe freilich keineswegs als ein nur jenseitiges dargestellt. Es ist bereits ein diesseitiges; denn wo die Gotteskräfte des Königs dieses Reichs siegreich das Reich des Teufels in der Welt zerstören, da ist bereits das Reich Gottes da mitten unter den Juden (Matth. 12, 28. Luc. 17, 21.), und nach diesem Reiche zu trachten ist das Grundgebot Christi (Matth. 6, 33.)[3]). Andererseits

---

[1]) Ich verweise hierüber auf meine Abhandlung: Die Lehre Christi vom Lohn in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben." Jahrgang 1853. Nr. 40—42. Vergl. besonders S. 322 und 324.

[2]) Den engen Zusammenhang, in welchem das ewige Leben mit dem Reiche Gottes steht, zeigt am besten die Stelle Matth. 25, 34. verglichen mit 25, 46. Vergl. auch die oben angeführte Abhandlung S. 324.

[3]) Dahin gehören denn auch besonders viele Parabeln Christi. Das Reich Gottes wird als Senfkorn gesät, es wächst in dem Acker der Welt

aber bleibt es, in ſeiner jenſeitigen Vollendung gedacht, allerdings Gegenſtand der Hoffnung. Sofern nun das Reich Gottes Inhalt des den Chriſten verheißenen Lohnes iſt, reſultirt daraus der für die ganze Lehre vom Lohn ſehr wichtige Satz, daß derſelbe nichts der chriſtlichen Leiſtung Fremdes und Aeußerliches, vielmehr nur die Vollendung deſſen iſt, was ſchon hier Ziel alles chriſtlichen Strebens war (Matth. 6, 33.)[1]). Sofern das Reich Gottes Gegenſtand der Hoffnung iſt, liegt darin der in der apoſtoliſchen Lehre von der Hoffnung ſo vielfach auftauchende Gedanke vorgebildet, daß der Gegenſtand der Hoffnung nichts ſchlechthin Jenſeitiges iſt, daß wir einen gewiſſen Theil davon gleichſam als Angeld für die zukünftige Vollendung bereits dieſſeits beſitzen. — Kraft dieſer Doppelſinnigkeit, die in dem Begriffe des Reiches Gottes liegt, ſtellt ſich ferner das geſammte irdiſche Chriſtenleben als ein Streben nach der Realiſirung deſſelben (ein *ζητεῖν τὴν βασιλείαν* Matth. 6, 33.) dar, als Gegenſtand der Hoffnung aber erſcheint die wirkliche Beſitznahme deſſelben (Matth. 25, 34.: *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν*). Durch dieſen Begriff der *κληρονομία*[2]) wird der Gegenſtand

---

mit und neben dem Unkraut, es ruht als verborgener Schatz im Acker, als Perle im Meer, es gährt als Sauerteig im Brodmehl, es fängt als Fiſchnetz gute und faule Fiſche (Matth. 13); ja es iſt ſogar als der Weinberg des Herrn ſchon im Alten Bunde den rebelliſchen Arbeitern anvertraut geweſen (Matth. 21). Bei vielen Stellen wird man ſchwanken, ob Chriſtus von dem dieſſeitigen oder jenſeitigen Reiche Gottes rede; allein für letzteres ſpricht es offenbar, wenn Chriſtus von dem Kommen ſeines Reiches redet (Matth. 6, 10. 26, 29. Luc. 21, 31. 22, 18. 23, 42.) oder das Eingehen in daſſelbe mit der Erwähnung des jüngſten Tages in Beziehung ſetzt (Matth. 7, 21. 13, 43.). Der Schilderung dieſes vollendeten Gottesreiches gehören dann namentlich an die Bilderreden von dem zu Tiſche ſitzen und dem Thronen im Reiche Gottes (Matth. 8, 11. Luc. 13, 28. 29. Matth. 20, 23. 19, 28. Luc. 22, 30.), ſowie die Parabeln vom großen Abendmahl und von der königlichen Hochzeit (Matth. 22. 25. Luc. 14).

[1]) Hierdurch erledigt ſich die eine Hauptſchwierigkeit, welche für die chriſtliche Ethik in dem Lohnbegriffe liegt, wie wir in der genannten Abhandlung S. 323—324 nachgewieſen haben.

[2]) Es muß hier bemerkt werden, daß *κληρονομία* urſprünglich nur

der Chriſtenhoffnung gleichſam in ſeiner formellen Identität mit der Hoffnung aller Frommen des Alten Bundes dargeſtellt. Denn auch für das Volk Israel war die Beſitznahme ſeiner κληρονομία, des Landes Canaan, der Mittelpunkt, an den ſich die ihm gegebenen Verheißungen und Hoffnungen knüpften (Lev. 20, 24. Deut. 19, 10. 20, 16. Pſalm 105, 11.), und wie daraus ſchon in der Poeſie des Alten Teſtamentes der Ausdruck „das Land beſitzen" als ſolenner Terminus für das den Frommen verheißene Heil ſich bildete (Pſalm 37, 9. 11. Vergl. Jeſajas 54, 17.), ſo hat Chriſtus denſelben aufgenommen (Matth. 5, 5.) und das Wort κληρονομεῖν als Bezeichnung für die volle Beſitznahme aller den Chriſten verheißenen himmliſchen Güter geſtempelt (Matth. 19, 29. 25, 34. Vergl. Marc. 10, 17. Luc. 10, 25. 18, 18.). Die vollendete βασιλεία iſt nun das Land der Verheißung (Matth. 25, 34.), an deſſen wirkliche Beſitznahme ſich für den Chriſten die Erfüllung aller ſeiner Hoffnungen knüpft, wie einſt für das Volk Israel an die Beſitznahme des irdiſchen Canaan.

Endlich hat aber Chriſtus dieſe Verheißungen in enge Verbindung gebracht mit einem Ereigniß, das die Erfüllung derſelben einführen ſoll, nämlich mit ſeiner Wiederkunft, in welcher er ebenſo als der gerechte Richter kommt, den

---

heißt: occupatio alicujus rei sive hereditate fiat, sive sorte sive quavis alia ratione (Pott, a. a. O. S. 34) und wenn es auch im klaſſiſchen Griechiſch beſonders häufig von dem durch Erbtheil zufallenden Beſitzthum vorkommt (Vergl. Bleek, der Brief an die Hebräer. II. Berlin 1836. S. 32), ſo kann dies für den Neuteſtamentlichen Gebrauch nicht maßgebend ſein. Das hebräiſche נַחֲלָה, das die LXX. mit κληρονομία überſetzen, ſteht eben ſo oft in der allgemeinen Bedeutung: Beſitzthum (Deut. 32, 9. 1 Reg. 8, 51. 53. Pſalm 28, 9. 33, 12. 79, 1. u. a.), und ſelbſt das dem Volke Israel verheißene Beſitzthum des Landes Canaan war urſprünglich kein Erbtheil, da die Erzväter es noch nicht beſeſſen hatten (Exod. 6, 4. Act. 7, 5.). Wo darum nicht der Gedankenzuſammenhang es fordert, haben wir bei der Bedeutung eines feſt beſtimmten Beſitzthums zu bleiben.

Lohn (und die Strafe) auszutheilen, wie als König, um sein Reich in vollendeter Herrlichkeit aufzurichten. (Vergl. besonders: Matth. 10, 23. 16, 27. 28. 24, 30. 25, 31. 26, 64. Marc. 8, 38. 13, 26. 14, 62. Lucas 9, 26. 21, 27). In der Schilderung seiner Wiederkunft tritt besonders Eins sehr stark hervor, was nachher von wesentlichem Einflusse auf die Ausbildung dieses Lehrstücks wird, daß nämlich Christus kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters (vergl. Matth. 16, 27. 19, 28. und die meisten der obencitirten Stellen), d. h. in der eigenthümlich göttlichen Glorie und Majestät (δόξα, כָּבוֹד Psalm 19, 2. 96. 3.), in welcher unter dem Alten Bunde Jehovah zu erscheinen pflegte. (Exod. 24, 16.). Daraus gestaltet sich sehr natürlich die Anschauung, daß auch die Gläubigen, die er dann um sich versammelt (Matth. 24, 31.) und mit sich in sein Reich einführt (Matth. 25, 10. 21. 23.), an dieser Herrlichkeit Antheil haben werden. Christus selber spricht dies allerdings nicht direkt aus; allein, wenn er Matth. 19, 28. Lucas 22, 30. seinen Jüngern verheißt, daß sie, wie er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, auch sitzen werden auf 12 Thronen, so liegt darin implicite deutlich genug, daß auch sie an seiner Herrlichkeit Antheil empfangen werden. Und wenn er sagt, daß die Gläubigen den Engeln gleich sein werden (Matth. 22, 30. Marc. 12, 23. Luc. 20, 36.) so fällt auch dadurch auf sie ein Abglanz von der himmlischen Herrlichkeit, deren die Engel im Himmel sich erfreuen.

Es könnte noch hierher gerechnet werden der Begriff der Errettung (σωτηρία, יְשׁוּעָה). Aus der prophetischen Rede des Alten Testamentes herübergenommen, wo er zunächst die Erlösung des auserwählten Volkes aus der Gefangenschaft und aller feindlichen Bedrückung bezeichnete, ist dieser Ausdruck solenn geworden für die Bezeichnung des messianischen Heiles überhaupt, das ja vielfach mit jener zusammenfallend gedacht wurde. (Vgl. Luc. 1, 69. 71. 77. Joh. 4, 22. Act. 4, 12. — Luc. 2,

11. Joh. 4, 42. Matth. 1, 21.). Sofern nun dieſe σωτηρία die unmittelbar von Chriſto, dem σωτήρ (Luc. 2, 11.), ausgehende Heilswirkſamkeit bezeichnet (Matth. 1, 21. 9, 22. Marc. 10, 52. Luc. 17, 19.), iſt ſie bereits gegenwärtig; ſofern ſie aber die endliche, entſcheidende Errettung von dem ewigen Verderben (ἀπώλεια) bezeichnet, iſt ſie noch Gegenſtand der Hoffnung (Matth. 10, 22. 16, 25. 18, 11. 19, 25. 24, 13. u. a. a. St.) und bildet gleichſam den negativen Ergänzungsbegriff zu dem, was in den bisher betrachteten Stücken nach ſeiner poſitiven Seite ausgedrückt war. Dieſe Doppelſinnigkeit des Begriffs hängt auf's Engſte zuſammen mit der der βασιλεία θεοῦ. Denn jene ἀπώλεια, von der die endliche σωτηρία errettet, iſt nichts anderes als die Ausſchließung von der vollendeten βασιλεία (Matth. 8, 12. 13, 41. 42. 22, 13. 25, 30).

B. Johannes.

Von ihrer Neuteſtamentlichen Grundlage gehen wir ſogleich über zu dem Schlußpunkte der apoſtoliſchen Lehrentwickelung, wie wir ihn in den johanneiſchen Schriften finden. Eigenthümlich iſt es, wie hier das Moment der Hoffnung beinahe völlig zurücktritt. Der Lohnbegriff fehlt bei Johannes ganz, weil auf dem Höhepunkte des Chriſtenlebens, den er erreicht hat, alles, was das Chriſtenthum nur als Lohn verheißen kann, bereits in dem dieſſeitigen Chriſtenleben ſelbſt gefunden wird[1]). Jeder, der da glaubt, hat bereits das ewige Leben (Joh. 3, 15. 16. 36. 5, 24. 6, 47. 53. 10, 10. 17, 2. 1 Joh. 3, 14. 15. 5, 11. 12.).

[1]) Joh. 4, 36. und 2. Joh. 8, (beſonders nach der lectio recpt., worüber vergleiche Brückner in der 4. Aufl. von de Wette's kurzer Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis. Leipzig 1852. S. 375) beziehen ſich auf den zeitlichen Lohn der irdiſchen Arbeit und gehören gar nicht hierher. Das Fehlen des Lohnbegriffes bei Johannes iſt näher zu erklären verſucht in meiner oben angeführten Abhandlung Seite 325. und 338.

Denn die Erkenntniß Gottes und Christi (Joh. 17, 3.) und sein Gebot (Joh. 12, 50.) ist das ewige Leben. Wer den Sohn hat, der hat das ewige Leben; denn Christus ist das ewige Leben (1 Joh. 1, 2. 5, 20). Allerdings verheißt Christus auch hier die Auferweckung am jüngsten Tage (Joh. 5, 28. 29. 6, 40. 54.) und weist so hin auf ein ewiges Leben, das noch in der Zukunft liegt (Joh. 4, 14. 6, 27.) und darum noch Gegenstand der Verheißung ist (1 Joh. 2, 25.). Allein das Evangelium kennt ja auch schon eine Todtenauferweckung, die in der Gegenwart beginnt (5, 25.) und Christus nennt sich selbst die Auferstehung (11, 25.), wie er sich das Leben nennt (14, 6.). So fließen in dieser Anschauung doch immer wieder das Diesseitige und das Jenseitige zusammen zu einem wesentlich in allen Theilen gleichen Continuum, für das selbst die durch den Tod bewirkte Theilung ohne jede Bedeutung ist (Joh. 8, 51. 52. 11, 26.).

Auf diesem Standpunkte verliert natürlich auch die Vorstellung eines Gottesreiches, das in seiner himmlischen Vollendung erst Gegenstand der Hoffnung ist, seine Bedeutung. Das Reich Gottes ist als ein rein geistiges schon vollkommen ein diesseitiges. Durch die Wiedergeburt aus dem Geiste kommt man in dieses Reich (Joh. 3, 3. 5.) und wer aus der Wahrheit ist, ist Unterthan desselben (Joh. 18, 37.). Wir sehen also, wie die eine Auffassung, die schon in der synoptischen Lehre vom Reiche Gottes angelegt war, hier bis zu ihrer schärfsten Spitze ausgebildet, die andere ganz verdrängt hat. Allein die ganze Vorstellung von einem Reiche Gottes, deren concrete Natur dem Idealismus des johanneischen Lehrbegriffs fremdartig ist, tritt in demselben auffallend zurück, und mit der Vorstellung einer jenseitigen Vollendung des Gottesreiches, die von der diesseitigen Erscheinungsform desselben verschieden ist, fällt natürlich auch die Idee einer κληρονομία, welche den Gegenstand der Christenhoffnung ausmacht, ganz und gar.

Es ist endlich bekannt, wie die letzte Wiederkunft

Christi (die ja auf's Engste mit dem Lohnbegriff sowohl, wie mit der Vollendung des Gottesreiches zusammenhängt) bei Johannes zurücktritt hinter seine Wiederkunft im heiligen Geiste (Joh. 14, 18. 28. 16, 16.), obwohl auch jene, da sie einmal einen wichtigen Bestandtheil der Verheißungen Christi bildete, nicht ganz fehlen kann (Joh. 14, 3. [1]) Vgl. 5, 28. 1 Joh. 2, 28.). Wichtig ist, daß Christus verheißt, dann die Seinen zu sich zu nehmen (Joh. 14, 3. 12, 26.), daß sie seine Herrlichkeit (δόξα) sehen (17, 24.). Denn nach johanneischer Anschauung ist das Schauen dieser Herrlichkeit nothwendig verbunden mit einem Ihmgleichwerden, das heißt mit einer Theilnahme an seiner himmlischen δόξα (1 Joh. 3, 2. 3.). Diese Stelle ist denn auch die einzige, wo Johannes ausdrücklich von der Hoffnung der Christen redet. Es scheint, als ob nur dieses höchste und letzte Ziel, das der Christenhoffnung vorgesteckt ist, diesem Apostel für das irdische Leben unerreichbar erschienen sei. — Was endlich die σωτηρία anlangt, so weist — wie sich nach dem Bisherigen erwarten läßt — keine Stelle, die von dem σώζειν Christi redet, auf etwas schlechthin Zukünftiges hin (vergl. Joh. 3, 17. 5, 34. 10, 9. 12, 47.). Und in der That, wenn es für den Gläubigen kein Gericht mehr giebt (Joh. 3, 18.), so kann auch nicht die zukünftige Errettung von der in diesem Gerichte zu verhängenden ἀπώλεια als ein besonderes Moment hervorgehoben werden.

C. Jacobus und die Apokalypse.

In dem Lehrbegriffe des Jacobus tritt das Moment der christlichen Hoffnung ebenfalls nicht selbstständig hervor, oder vielmehr, es wird seiner gesammten gesetzlichen Anschauung gemäß lediglich aus dem Gesichtspunkte der Vergeltung aufgefaßt. Die vollkommen bewährte Geduld wird die Krone des Le-

[1]) Ueber die richtige Auslegung dieser Stelle vergl. Brückner a. a. O. S. 227. und Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes. 2. Aufl. Göttingen 1852. S. 344.

bens empfangen, welche Gott verheißen hat (1, 12.) und die πλούσιοι ἐν πίστει, welche hier auf Erden verachtet und bedrückt werden, sind zukünftig gerade die κληρόνομοι τῆς βασιλείας (2, 5.). Ferner wird hingewiesen auf die Wiederkunft des Herrn, der als Richter (5, 7—9.) den Unterdrücker zu bestrafen und den frommen Dulder zu belohnen (5, 11.), ihn von der ἀπώλεια zu erretten (σώζειν 4, 12.)[1]) kommt. Der Gesichtspunkt der Vergeltung blickt auch sonst besonders häufig hindurch (1, 10. 11. 15. 25. 2, 13. 3, 1. 4, 9. 5, 1—3. 12.).

Die Apokalypse kann hier nur beiläufig erwähnt werden[2]). Als das einzige prophetische Buch des Neuen Testaments ist sie natürlich durch und durch der Ausdruck der urchristlichen Hoffnung; allein uns kommt es hier auf die Stellung und Bedeutung der Hoffnung in der christlichen Lehranschauung an und ihre Aufgabe ist es vielmehr, die geschichtlichen Vermittelungen für die Realisirung der Christenhoffnung in apokalyptischer Form darzustellen. Es sei darum nur erwähnt, daß sich auch in ihr dieselben Grundzüge wiederfinden, welche sich aus den synoptischen Reden Christi für das Lehrstück von der Hoffnung als constituirend ergaben. Auch hier fehlt der Lohnbegriff nicht (11, 18. 22, 12.) und der jenseitige Lohn wird unter den mannigfachen Bildern vom Holze (2, 7. 22, 2. 14.), vom Wasser (21, 6. 22, 1. 17.), vom Kranz (2, 10.) oder vom Buch (3, 5. 13, 8. 17, 8.) des Lebens beschrieben; auch hier ist die Aufrichtung des Gottesreiches (11, 15. 12, 10), das hier in eigenthümlicher Weise theils als das tausendjährige Reich

---

[1]) Bei den Stellen 1, 21. 2, 14. 5, 20. bleibt es ungewiß, ob das schon gegenwärtige Heil oder die zukünftige Errettung gemeint ist.

[2]) Daß wir die Apokalypse gesondert von den anderen johanneischen Schriften betrachten, hat seinen Grund in dem ausgeprägt judenchristlichen Charakter dieser Schrift. Mag derselbe durch den Gegenstand oder die Abfassungszeit derselben bedingt sein, in keinem Falle wird dadurch nothwendig ihre Abfassung durch den Apostel Johannes ausgeschlossen.

Chriſti auf Erden (20, 4.), theils als das neue Jeruſalem auf der neuen Erde (21, 2.) erſcheint, das Ziel der Vollendung. Von dem Kommen des Herrn redet das ganze Buch (22, 20.) und die Schilderung der δόξα τοῦ θεοῦ, die dem neuen Jeruſalem eignet, iſt nur der bildliche Ausdruck für die Theilnahme der Seligen an der göttlichen Herrlichkeit. Die σωτηρία iſt die vollendete Errettung (7, 10. 12, 10. 19, 1. Vgl. 21, 24., wo aber die Lesart ſtreitig iſt.).

D. Paulus.

Bei Paulus erſcheint nun das Lehrſtück von der Hoffnung in beſonders reicher Ausführung. Ihm aber durchaus charakteriſtiſch iſt die Art, wie die einzelnen Verheißungsmomente, welche daſſelbe conſtituiren, nicht nur vielfach weiter ausgebildet, ſondern auch in allen Punkten mit den Grundgedanken ſeines ganzen Syſtems verknüpft und dadurch dogmatiſch, ſo zu ſagen, tiefer begründet ſind. Suchen wir dies an den einzelnen Hauptpunkten näher nachzuweiſen.

Zunächſt geht auch Paulus aus von dem Geſichtspunkte des Lohnes und der Vergeltung, ſo ſehr derſelbe auch, namentlich nach Sprüchen wie Röm. 4, 4., ſeiner Gnadenlehre fremdartig erſcheinen könnte. Der Grundſatz, daß Gott einem Jeden vergelten wird nach ſeinen Werken, wird Röm. 2, 6. 2 Cor. 5, 10. Eph. 6, 8. Col. 3, 24. 25. auf's Beſtimmteſte ausgeſprochen und wenn Paulus den Grundſatz anerkennt, daß der Arbeiter ſeines Lohnes werth ſei (1 Tim. 5, 18.), ſo bringt er ihn auch ſelbſt in Anwendung (1 Cor. 3, 8. 14. 9, 17. 18.)[1]). So erſcheint denn das ewige Leben als der Lohn der Ausdauer im Gutesthun (Röm. 2, 7.), als das Ziel der Heiligung (Röm. 6, 22.), als die Erndte der irdiſchen Ausſaat (Gal. 6, 8. Vgl. 2 Cor. 9, 6.), als

[1]) Zu den Formeln, welche dies Moment der Vergeltung ausdrücken, gehört auch das Lob (ἔπαινος), das nach 1 Cor. 4, 5. am Gerichtstage jeder von Gott empfangen wird. Vergl. Röm. 2, 29.

die Verheißung, welche die Frömmigkeit hat (1 Tim. 4, 8.), als die unvergängliche Krone der Gerechtigkeit (1 Cor. 9, 25. 2 Tim. 4, 8. Vgl. 2, 5.) und in diesem Sinne kann dann das ewige Leben auch ausdrücklich als Gegenstand der Hoffnung bezeichnet werden (Tit. 1, 2. 3, 7.). — Allein bei Paulus kann das jenseitige Leben unmöglich in unvermittelter Weise als der Lohn des diesseitigen erscheinen, es muß bereits in diesem seinen Anknüpfungspunkt finden. Und so ist es in der That. Denn das wahre Leben, die ζωή im absoluten Sinne, wie ja auch das jenseitige Leben oft genannt wird (Röm. 5, 17. 2 Cor. 5, 4.) beginnt schon hier auf Erden durch die in der Taufe gestiftete (Röm. 6, 3. Gal. 3, 27.) Lebensgemeinschaft mit Christo (Röm. 6, 4—6. 13. 8, 6. 10. Col. 3, 3. 2 Tim. 1, 10.), und auf diese Lebensgemeinschaft gründet Paulus auch das Mitauferstehen mit Christo zum ewigen Leben (1 Cor. 15, 22. 2 Cor. 4, 10. 11. 2 Tim. 2, 12.), so daß dieses ewige Leben dadurch in seinem inneren, nothwendigen Zusammenhange mit dem wahren Leben des Christen im Diesseits erscheint. Wie aber von der einen Seite die innere, nothwendige Einheit beider, so wird von der andern auch ihr Unterschied scharf festgehalten. Niemals wird wie bei Johannes das diesseitige Leben eine ζωὴ αἰώνιος genannt, da erst das zukünftige das wahrhaft und wesentlich unvergängliche sein kann (1 Cor. 15, 42. 50. 53. 54. 2 Tim. 1, 10.). Darum ist auch die Lehre von der Auferstehung, mit welcher das jenseitige ewige Leben beginnt, bei Paulus zuerst näher ausgebildet und zu einem bestimmten Artikel der Christenhoffnung erhoben (1 Cor. 15, 19—22. 1 Thess. 4, 13—16.). Allein auch diese Lehre bietet nur eine neue Veranlassung, das zukünftige Leben auf's Engste mit dem gegenwärtigen zu verknüpfen. Ist das gegenwärtige Leben in der Gemeinschaft mit Christo ein Leben im Geiste (Röm. 8, 9.), in welchem ja eben jene Gemeinschaft besteht, so ist dieses πνεῦμα es auch, durch dessen Einwohnung die Wiederbelebung des Leibes in der Auferstehung

vermittelt wird (Röm. 8, 11.). Darum wird dieſes πνεῦμα auch als das Unterpfand und Angeld jener zukünftigen Vollendung bezeichnet (2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14.).

Das Reich Gottes wird überwiegend in ſeiner jenſeitigen Vollendung als Gegenſtand der Hoffnung in den Blick gefaßt (1 Theſſ. 2, 12. 2 Theſſ. 1, 5. 2 Tim. 4, 1.) und daher 2. Tim. 4, 18. ausdrücklich ein himmliſches Reich genannt[1]). Eigenthümlich iſt dem Apoſtel hierbei, daß er dies Reich zugleich ein Reich Chriſti nennt. (Eph. 5, 5. Col. 1, 13. 2 Tim. 4, 1.), was ſonſt nur noch in der Apokalypſe und 2 Petri 1, 11. geſchieht. Es hängt dies damit zuſammen, daß nach ſeiner Anſchauung Chriſtus als Stellvertreter Gottes in dieſem Reiche herrſcht, bis nach der Ueberwindung aller Feinde er ſeine Herrſchaft in Gottes Hand zurückgiebt (1 Cor. 15, 24.). Für die endliche Erlangung dieſes Reiches iſt bei Paulus bereits, wie Matth. 25, 34. Jac. 2, 5., der ſtehende Ausdruck: κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν (1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5.). Auch bei ihm iſt der Begriff der κληρονομία urſprünglich nur der des durch göttliche Verheißung beſtimmt zugeſprochenen Beſitzthums, wie wir noch Röm. 4, 13. deutlich ſehen können[2]). Allein Paulus bedient ſich, an den in dem Worte zugleich liegenden Begriff des Erbes (Vgl. S. 52. Anm. 2.) anknüpfend, deſſelben, um auch den Lehrtropus von dieſer κληρονομία mit einem Hauptartikel ſeiner Erlöſungslehre in engſte Verbindung zu bringen. Durch die Erlöſung nämlich ſind wir Gottes Kinder geworden, aus dem Zuſtande der Knechtſchaft aus Gnaden in den der Kindſchaft verſetzt. (Röm. 8, 15. Gal. 4, 3. 5.). Das Kind aber hat einen

---

[1]) Als dieſſeitiges erſcheint das Reich Gottes Röm. 14, 17. 1 Cor. 4, 20. Col. 4, 11. Vergl. Baumgarten-Cruſius, Grundzüge der bibliſchen Theologie S. 155.

[2]) Sonſt kommt die κληρονομία in dieſem allgemeinen Sinne nur noch Eph. 1, 14. 18. Col. 3, 24. und vielleicht Tit. 3, 7. das κληρόνομος ähnlich vor.

rechtlichen Anſpruch auf die Güter des Vaters, es iſt eo ipso der Erbe (κληρόνομος), und ſo ſind die Chriſten durch ihre Adoption Erben Gottes (des Gottesreiches mit all ſeinen himmliſchen Gütern) und damit zugleich Miterben Chriſti, der der Sohn und Erbe Gottes von Natur iſt, geworden (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7)[1]). Iſt es aber der Geiſt, deſſen Empfang uns jener Kindſchaft gewiß macht (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6.), ſo erhellt auch auf dieſem Punkte, wie wir in dem Geiſte das Unterpfand für die Hoffnung auf dieſe κληρονομία haben. Wie alſo in dem erſten Punkte an die Lehre von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, ſo knüpft Paulus in dieſem an die Lehre von der Kindſchaft der Gläubigen an, in beiden aber iſt der Empfang des heiligen Geiſtes die nothwendige Vermittelung.

Wie Paulus die Lehre von der Wiederkunft Chriſti (1 Cor. 4, 5. 11, 26. 15, 23. 2 Cor. 1, 14. Phil. 3, 20. 1 Theſſ. 1, 10. 2, 19.) nicht nur aufgenommen, ſondern auch ſelbſtſtändig ausgebildet hat, bedarf keines Nachweiſes. Wir betrachten hier dieſelbe nur von der Seite näher, wonach ſie die Verwirklichung des höchſten und herrlichſten Zieles der Chriſtenhoffnung mit ſich bringt, die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, in welcher der wiederkommende Chriſtus erſcheint. Auch bei Paulus iſt nämlich die δόξα θεοῦ (Röm. 1, 23.) die eigenthümlich göttliche Glorie, in welcher ſich Jehovah dem Volke des Alten Bun-

[1]) Etwas anders iſt die Beweisführung Gal. 3. Dem Abraham und ſeinem Saamen iſt die Verheißung gegeben (Gal. 3, 16. 18. Vergl. Röm. 4, 13. 14.). Dieſer Saamen aber iſt Chriſtus und da die Chriſten ἐν Χριστῷ ſind (Gal. 3, 28.), ſo gehören ſie mit zu dieſem Saamen und ſind darum auch Erben nach der Verheißung (3, 29.). Vergl. Uſteri a. a. O. S. 98. Hier alſo iſt die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, für die ja das ἐν Χριστῷ der ſtehende Ausdruck iſt, mit in die Deduktion hineingezogen. Wieder anders geſtaltet ſich dieſelbe, wo ſie an die Altteſtamentlichen Typen anknüpft. Nach Gal. 4, 28—30 ſind die Chriſten vorgebildet durch den Sohn der freien Gemahlin Abrahams, und wie dieſem allein das Erbe des Vaters zukommt, ſo den frei gewordenen Chriſten das Erbe der Verheißung, die dem Abraham gegeben iſt. (Röm. 4, 13. 14.)

des offenbarte (Röm. 9, 4.). Wenn nun der verherrlichte Chriſtus (1 Tim. 3, 16.), der eben als der κύριος τῆς δόξης das Bild ſeines Vaters iſt (1 Cor. 2, 8. 2 Cor. 4, 4. 6.), in Herrlichkeit erſcheinen wird, werden wir mit ihm offenbar werden in der Herrlichkeit (ἐν δόξῃ Col. 3, 4.), Beſitzer ſeiner Herrlichkeit ſein (2 Theſſ. 2, 14.), die ja auch der jenſeitigen βασιλεία (1 Theſſ. 2, 12) und κληρονομία (Eph. 1, 18.) eignet. Und wie wir 1 Joh. 3, 2. 3. ſahen, daß die Chriſten durch das Schauen des Sohnes ihm gleich werden, ſo werden ſie nach 2 Cor. 3, 18. durch das Schauen ſeiner Herrlichkeit umgeſtaltet in das Bild derſelben. So erſcheint denn jene zukünftige Herrlichkeit (Röm. 8, 18) als Hauptobjekt der chriſtlichen Hoffnung (Röm. 5, 2. Col. 1, 27.), als das Ziel des ganzen Erlöſungswerkes (Röm. 9, 23. 15, 7. 1 Cor. 2, 7.) und wie ſie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes iſt (Röm. 1, 13.), ſo erſcheint ſie ſelbſt verbunden mit der ἀφθαρσία (Röm. 2, 7.) und Ewigkeit (2 Cor. 4, 17. 2. Tim. 2, 10.)[1]). — Ganz eigenthümlich iſt aber die Art, wie dieſe Vorſtellung bei Paulus angeknüpft wird an die Lehre von der mit der Wiederkunft Chriſti eintretenden Auferſtehung des Leibes. Dieſe Auferſtehung ἐν δόξῃ (1 Cor. 15, 43) vollzieht ſich nämlich dadurch, daß unſer irdiſcher Leib umgeſtaltet wird in die Geſtalt ſeines σῶμα τῆς δόξης (Phil. 3, 21.), mittelſt ihrer erhalten wir alſo Antheil an der δόξα Chriſti. Dann tragen wir an uns das Bild des himmliſchen Adam, wie wir hier das Bild des irdiſchen getragen haben (1 Cor. 15, 49.), dann ſind wir gleichgeſtaltet dem Bilde des Sohnes Gottes, damit er der Erſtgeborene ſei unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29.). Hiemit nun knüpft der Apoſtel dieſe Lehre von der zukünftigen Herr-

[1]) Das ſynonyme τιμή, das namentlich in Doxologieen häufig mit δόξα verbunden wird (1 Tim. 1, 17. Apoc. 4, 9. 11. 5, 12. 13. Vergl. 2. Petri 1, 17.) findet ſich auch in den hier einſchlagenden Stellen theils mit δόξα verbunden (Röm. 2, 7. 10), theils in Parallele damit Röm. 9, 21. Vergl. v. 23.).

lichkeit der Gotteskinder (Röm. 8, 21.) zugleich wieder deutlich an die Lehre von der Kindschaft der Christen an, aus der die Nothwendigkeit jener Theilnahme an seiner Herrlichkeit folgt. (Röm. 8, 17.). Ja, Röm. 8, 23. betrachtet Paulus die Erlösung von unserem jetzigen Leibe (Vgl. 1 Cor. 1, 30. Eph. 4, 30.), welche die Bedingung für die Theilnahme an seiner Herrlichkeit (weil für den Empfang des σώματῆς δόξης) ist, als so constitutiv für den Begriff der Kindschaft, daß er diese, nämlich ihrer vollen Realisirung nach, so lange jene noch nicht vollzogen ist, noch als einen Gegenstand der Sehnsucht darstellt [1]):

Die σωτηρία erscheint auch hier in derselben Doppelsinnigkeit [2]) wie in den synoptischen Reden Christi bald ausdrücklich als bereits vollzogen gedacht (Eph. 2, 5. 8. 2 Cor. 1, 6. Tit. 3, 5.), bald aber auch ausdrücklich als noch zukünftig (Röm. 10, 9. 13.). Dann steht sie im Gegensatze zu der ὀργή θεοῦ, welche am Gerichtstage zur Offenbarung kommt (Römer 5, 9. 10. 1 Thess. 5, 9. und darauf deutet wohl auch das μετὰ φόβου καὶ τρόμου Phil. 2, 12.) oder zu der ἀπώλεια, die dann der Richter verhängt (1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15. Phil. 1, 28.), dann ist sie geknüpft an

---

[1]) Als eine eigenthümliche Ausführung des Gedankens von der Theilnahme der Christen an der Herrlichkeit des als König und Richter wiederkommenden Christus ist es anzusehen, wenn Paulus sagt, daß die Gläubigen mit Christo herrschen (2 Tim. 2, 12. Vergl. 1 Cor. 4, 8.) und daß sie die Welt, ja die Engel richten werden (1 Cor. 6, 2. 3.). Aber auch diese Ausführung knüpft ja offenbar an die bereits in den synoptischen Reden Christi gegebene Verheißung Matth. 19, 28. Luc. 22, 30. an.

[2]) Vergl. darüber Usteri a. a. O. S. 252. Oft ist es natürlich schwer, mit Sicherheit zu entscheiden, welche Seite des Begriffes dem Schriftsteller zunächst im Sinne lag. So wenn im Allgemeinen gesagt wird, daß Christus gekommen sei, die Sünder zu erretten (1 Tim. 1, 15.) und daß in ihm die σωτηρία ist (2 Tim. 2, 10.); oder wenn die Errettung als durch das Evangelium (Röm. 1, 16. 1 Cor. 15, 2. Eph. 1, 13.), die Wahrheitserkenntniß (1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 3, 15. 2. Thess. 2, 10.), die rechte Buße (2 Cor. 7, 10.) oder das Gewonnenwerden für den Glauben (Röm. 11, 14. 1 Cor. 7, 16. 9, 22. 10, 33. 1 Thess. 2, 16.) vermittelt gedacht wird.

die Parusie (Röm. 13, 11. 1 Cor. 3, 13. 15. 5, 5.) und den Eintritt des vollendeten Gottesreiches (2 Tim. 4, 18.). In diesem Sinne besitzen wir die σωτηρία vorläufig nur ideell in der Hoffnung (Röm. 8, 24.), deren Gegenstand sie ist (1 Thess. 5, 8.), bis wir einst zu dem vollen realen Besitze derselben gelangen, zu dem wir bestimmt sind (1 Thess. 5, 9. 2 Thess. 2, 13.).

Auch hier sehen wir übrigens, wie Paulus die Gewißheit dieser endlichen σωτηρία aus den übrigen Sätzen seiner Erlösungslehre zu begründen versucht, indem er durch einen Schluß a minori ad majus darthut, wie der Gott, welcher uns, da wir noch Sünder und seine Feinde waren, durch den Tod seines Sohnes gerechtfertigt und mit sich versöhnt hat, um sovielmehr nun, da wir gerechtfertigt und versöhnt sind, uns jene endliche volle Errettung werde zu Theil werden lassen (Röm. 5, 6—10.).

Es erhellt schon aus dem Bisherigen, daß bei Paulus das Lehrstück von der Hoffnung eine ganz andere Bedeutung hat, als etwa bei Johannes und Jacobus. Aber dennoch steht es keineswegs so im Mittelpunkte seiner Lehranschauung, wie bei Petrus (§. 1.). Ihm ist die Hoffnung nur eines von den drei constitutiven Elementen des subjektiven Christenlebens: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη (1 Cor. 13, 13. 1 Thess. 1, 3. 5, 8. Col. 1, 4. 5.) und die Liebe ist das größte unter diesen (1 Cor. 13, 13.), während die Hoffnung gerade nicht selten fehlt (Gal. 5, 6. Eph. 3, 17. 18. 1, 15. 1 Thess. 3, 6. 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 13. Philemon 5.); ja Röm. 12, 12. steht die Ermahnung zur Hoffnung ohne jeden besondern Nachdruck unter einer langen Reihe mannigfaltiger sittlicher Ermahnungen. War bei Petrus der Glaube nur die Vorstufe zur Hoffnung, so daß diese die eigentliche Blüthe des Christenlebens ausmachte (Vergl. §. 1. S. 44.), so ist hier umgekehrt die Hoffnung nur ein Moment des Glaubens (Röm. 4, 18. Vgl. Tit. 1, 1. 2.), durch die er erst zu dem wird, was er ist. Ueberhaupt tritt bei Paulus nicht überall

eine ganz scharfe Trennung hervor zwischen dem auf das Unsichtbare, aber doch bereits Gegenwärtige gerichteten Glauben und der zwar ebenfalls auf das Unsichtbare, aber doch erst Zukünftige gerichteten Hoffnung. Darum kommt die Definition, die Paulus Röm. 8, 24. von der Hoffnung giebt, eigentlich auf dasselbe hinaus, was er 2 Cor. 5, 7. vom Glauben sagt, und in der That handelt es sich bei jener Definition nur um den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren, der ebenso dem Glauben eigen ist. In der letzteren Stelle wiederum sollte nach dem Zusammenhange eigentlich von der Hoffnung die Rede sein, da es sich in demselben um das als zukünftig noch Unsichtbare handelt. Auch bezieht sich bei Paulus ἐλπίς und ἐλπίζειν sehr oft gar nicht auf die jenseitige Vollendung, sondern auf irgend einen Gegenstand irdischer Erwartung (Röm. 15, 24. 1 Cor. 9, 10. 13, 7. 16, 7. 2 Cor. 1, 10. Phil. 2, 19. 23. u. a. a. St.). — Im Römerbriefe wird der Artikel von der Hoffnung natürlich ausführlich behandelt an seiner bestimmten Stelle in der fast systematisch sich gestaltenden Entwickelung der christlichen Glaubenswahrheiten (Cap. 5. und 8.), sonst aber wird ihre Erwähnung nur zufällig durch Alttestamentliche Citate hervorgerufen (Röm. 15, 13.) oder sie steht mit dem Gedankengange des Briefes in keinem wesentlichen Zusammenhange (Röm. 15, 4.). Im ersten Korintherbriefe, so wie in den beiden Thessalonicherbriefen wird Paulus durch ausdrückliche Bedenken, welche in gewissen Punkten der Lehre von der Hoffnung entstanden waren, veranlaßt, diese Punkte näher zu besprechen[1]) und etwas Aehnliches dürfte im Epheser- und Colosserbriefe der Fall sein, in denen (namentlich in ersterem) die Art, wie das Moment der Hoffnung in ihnen hervortritt, noch am meisten Aehnlichkeit mit der petrinischen hat (Vgl. Eph. 1, 14. 18. 2, 12. 4, 4.

---

[1]) In den paulinischen Vertheidigungsreden der Apostelgeschichte dient die starke Hervorhebung der Hoffnung, wonach sie geradezu als der Mittelpunkt des Christenthums erscheint, apologetischen Zwecken.

Col. 1, 23. 27.), wenn hier nicht etwa ganz andere Gründe obwalten, die erst weiter unten erhellen können. Im Philipperbriefe, durch den sich ja vielfach Todesahnung und -Sehnsucht hindurchzieht, taucht auch der Gedanke auf, daß das Bürgerthum des Christen im Himmel sei (3, 20.), aber so sehr sich diese Vorstellung mit der petrinischen von der irdischen Wallfahrt der Christen berührt, so erhellt doch eben aus der vorübergehenden Art, in der dieselbe erscheint, wie wenig sie eine pauliniſche Grundidee genannt werden kann. Ueberhaupt aber bildet bei Paulus vielmehr die das ganze innere und äußere Leben umgestaltende Bedeutung der vollbrachten Erlösung den Mittelpunkt, als die Aussicht auf die noch zu hoffende Vollendung; denn wie energisch diese auch, wo es Noth thut, geltend gemacht wird, so zeigt doch schon die Art, wie die Begründung derselben immer wieder zu jener zurückgreift und an sie anzuknüpfen versucht, wo der eigentliche Schwerpunkt der pauliniſchen Lehranschauung zu suchen ist.

E. Der Hebräerbrief.

Näher noch als die pauliniſche steht der petriniſchen Auffassung von der Bedeutung der Hoffnung der Hebräerbrief. Es wird in demselben nicht nur überhaupt auf die Hoffnung ein ganz besonderer Accent gelegt, sondern sie erscheint wiederholt beinahe als der Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens (3, 6. 6, 11. 18.) und der Neutestamentlichen Oekonomie überhaupt (7, 19. 10, 23. Vgl. 1 Petri 3, 15.). Auch tritt im Zusammenhange damit die Anschauung auf, daß wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen (13, 14.), was an die Erdenwallfahrt der Christen bei Petrus erinnert. Endlich scheint 11, 1. der Begriff des Glaubens ganz in den der Hoffnung aufgelöst zu werden[1]), weshalb auch unter den Beispielen des Glaubens

[1]) Man kann eigentlich nicht mit Usteri (a. a. O. S. 256.) sagen, daß an dieser Stelle die ἐλπίς in den Begriff der πίστις mit inbegriffen ist; vielmehr ist umgekehrt vom Glauben nur die Seite hervorgehoben,

mehrere vorkommen, die wir eher als Muster der Hoffnung ansehen würden (Vgl. besonders Hebr. 11, 7. 13—16. 20. 21.). Allein diese Erscheinung scheint doch weniger in der Lehranschauung des Verfassers als in dem besondern Zwecke des Briefes und den Zuständen seiner Leser ihren Grund zu haben[1]). Beide sind auch auf die Gestaltung der einzelnen, hierher gehörigen Punkte nicht ohne Einfluß geblieben. So fehlt zwar der Gesichtspunkt der Lohnertheilung nicht ganz (2, 2. 10, 35. 11, 6. 26.), doch tritt weit überwiegend hervor der Hinweis auf die Verheißungen, welche das Christenthum hat und welche, wenn auch noch nicht erfüllt, doch ihrer Erfüllung sicher und gewiß sind. Während als der Gegenstand dieser Verheißungen nirgends bestimmt das ewige Leben genannt wird, ist es unserm Briefe eigenthümlich, dasselbe als die ewige Sabbathruhe des Volkes Gottes darzustellen (3, 11—4, 11.), eine symbolische Bezeichnung, die offenbar dem juden-christlichen Gesichtskreise der Leser zu Liebe gewählt ist. Eben dahin gehört, daß das vollendete Gottesreich (12, 28.) unter dem Bilde einer von Gott gebauten Stadt, des himmlischen Jerusalem (11, 10. 16. 12, 22. 13, 14.) erscheint, was sonst nur noch in der juden-christlichen Apokalypse geschieht. Der Begriff der κληρονομία erscheint 11, 7—9. noch in deutlichem Zusammen-

---

welche sich auf das Zukünftige richtet, an welcher er also mit der Hoffnung zusammenfällt (wie umgekehrt Röm. 8, 24. nur die Seite an der Hoffnung hervorgehoben war, an welcher sie mit dem Glauben zusammenfällt. Vergl. S. 66.).

[1]) Vergl. Bleeck, der Brief an die Hebräer. III. Berlin 1840. S. 235.: „Die Verzögerung der von den Gläubigen des apostolischen Zeitalters als so nahe erwarteten Wiederkunft des Herrn und der dabei bevorstehenden vollständigen Inauguration des Reiches Gottes scheint unverkennbar sehr dazu mitgewirkt zu haben, die gläubigen Hebräer in der Zuversicht des Glaubens an Jesum als den alleinigen Heiland wankend zu machen. — Darum in unserm Briefe die wiederholten Ermahnungen zum unverrückten Festhalten der Hoffnung und die Hinweisungen auf das Vorbild solcher, die darin mit ihrem Beispiele vorangegangen waren." —

hange mit seinem Alttestamentlichen Ursprung, bezeichnet die Erlangung des bestimmten, durch die göttliche Verheißung zugesprochenen Besitzthums und scheint ebenso auch noch 9, 15. (vgl. 1, 14.) gebraucht zu sein. Dagegen knüpft 6, 12. 17. bereits an die paulinische Vorstellung von der Erbschaft der Abrahamskinder (vgl. D. S. 62. Anm. 1.) an. Von der Theilnahme der vollendeten Christen an der göttlichen Glorie finden wir wenigstens eine Andeutung. Christus, welcher der Abglanz der Herrlichkeit Gottes ist (1, 3.), führt als der mit Ehre und Herrlichkeit Gekrönte viele Söhne Gottes zur Herrlichkeit (2, 9. 10.). Das auffallende Zurücktreten der Wiederkunft Christi hat wohl ebenfalls in den Zeitumständen, unter denen der Brief geschrieben ist (S. 68. Anm. 1.), seinen Grund. Ist doch selbst die Theilnahme der Christen an der Herrlichkeit Christi nicht wie sonst immer mit seiner Wiederkunft, sondern mit seiner Erhöhung in Verbindung gebracht. Die σωτηρία endlich ist meist als die Vollendung der Errettung gedacht (1, 14. 2, 10. 7, 25) und darum eine ewige (5, 9.).

Aus dieser Uebersicht erhellt zunächst, daß in der That in keinem der Neutestamentlichen Lehrbegriffe an sich die Hoffnung in der Weise hervorgehoben und in den Mittelpunkt der ganzen Lehranschauung gerückt erscheint, wie wir es bei der petrinischen gefunden haben. Wir haben aber durch dieselbe zugleich einen festen Boden gewonnen, von dem aus wir das Einzelne, das sich in der Ausführung des Lehrstücks von der Hoffnung bei Petrus findet, sowohl nach seinem gemeinsam apostolischen Ursprunge als auch nach seiner Eigenthümlichkeit betrachten können.

§. 3. Das Lehrstück von der Hoffnung bei Petrus.

Wir gehen auch hier aus von dem Lohnbegriff, der ja nach der Lehre Christi selbst unserm Apostel nicht fremd

ſein konnte. Und in der That liegt derſelbe recht klar vor in der Stelle 5, 4., wo den treuen Gemeindeälteſten eine unvergängliche Krone verheißen wird; denn dieſes Bild, das wir ſchon bei Paulus, Jacobus und in der Apokalypſe gefunden haben, iſt ja nur die Bezeichnung für den jenſeitigen Lohn, den dieſelben aus der Hand des wiederkommenden Chriſtus empfangen werden. Eigenthümlich erinnert die Bezeichnung deſſelben als des Erzhirten an die Schilderung Chriſti, in der er beim Gericht nach ſeiner Wiederkunft wie ein Hirte die Schaafe von den Böcken ſcheidet (Matth. 25, 32.). — Viel leiſer und faſt nur dem Ausdrucke nach (κομιζόμενοι τὸ τέλος, vgl. κομιεῖσθε τὸν στέφανον 5, 4.) klingt der Lohnbegriff in der Stelle 1, 9. an, da es dem Zuſammenhange derſelben durchaus widerſtrebt, die Rettung der Seelen als durch den Glauben verdientes Ziel zu denken, wenn er auch als durch denſelben erſtrebtes bezeichnet wird. Ungleich wichtiger iſt für dieſen Begriff die Stelle 3, 9. Der Apoſtel ſagt dort, wir ſeien zum Segnen der Feinde (εὐλογεῖν) berufen, damit wir den Segen (εὐλογία) empfingen. Dieſem „damit" liegt offenbar der Satz zum Grunde, daß Segen nur da empfangen werden kann, wo Segen ausgetheilt iſt oder, allgemeiner gefaßt, der Satz von der nothwendigen Aequivalenz der Leiſtung und des Lohnes, die durch den gleichen Ausdruck hier in gnomologiſcher Schärfe hervorgehoben werden ſoll. Nun finden wir aber gerade in den ſynoptiſchen Reden Chriſti nicht nur den Grundſatz jener Aequivalenz ausgeſprochen (Matth. 7, 2.), ſondern in ähnlicher gnomologiſcher Zuſpitzung des Ausdrucks mannigfach in Anwendung gebracht (Luc. 6, 38. Matth. 5, 7. 10, 32. u. a. Vgl. Joh. 12, 26. [1]). Nehmen wir hinzu, daß gerade die Ermahnung, um deren Motivirung es ſich an jener Stelle handelt, deutlich auf das Gebot Chriſti Luc. 6, 28. zurückweiſt, ſo kann kein Zweifel darüber ſein,

[1]) Dies iſt näher entwickelt worden in meiner oben citirten Abhandlung über die Lehre Chriſti vom Lohn. (A. a. O. S. 325. 26.)

daß gerade dieſe Faſſung des Lohnbegriffs den unmittelbaren Ausſprüchen Chriſti ihren Urſprung verdankt. Will man endlich auch die Stelle 4, 13. zu denen rechnen, welchen, wenigſtens in weiterem Sinne, der Lohnbegriff zum Grunde liegt, ſo wird ſpäter, wo wir dieſe ausführlicher werden zu beſprechen haben, erhellen, wie dieſelbe ganz und gar auf Ausſprüchen Chriſti beruht. Ziehen wir hieraus das Reſultat, ſo erhellt, daß auch unſerm Apoſtel der Lohnbegriff nicht fehlt, wenn er auch keineswegs ſo bedeutend, wie bei Jacobus, hervortritt und das ganze Lehrſtück von der Hoffnung beherrſcht. Dagegen treffen wir hier ſogleich eine der wichtigſten Eigenthümlichkeiten des Petrus, nämlich ſeine Anlehnung an unmittelbare Ausſprüche des Herrn, die ſich uns in allen drei hier in Betracht kommenden Stellen kundgegeben hat, am auffallendſten aber 3, 9. hervortritt.

Haben wir ſonſt das ewige Leben als den zu hoffenden Lohn genannt gefunden, ſo iſt dies bei Petrus nicht der Fall. Chriſtus erſcheint wohl als der Urheber des Lebens (Act. 3, 15.) und das Leben als der beabſichtigte Erfolg evangeliſcher Verkündigung (1 Petri 4, 6.); aber als Gegenſtand der Hoffnung wird es nur 3, 7. genannt und dort nicht gerade unter dem Geſichtspunkte des Lohnes, ſondern vielmehr unter dem der Gnadengabe. Dieſes Leben wird 4, 6. als ein gottähnliches, alſo ewiges und ſeliges beſchrieben[1]); allein den

[1]) Wie im Texte geſchehen, glaube ich den Zuſatz κατὰ θεόν auffaſſen zu müſſen. Sehen wir von den ganz ſprachwidrigen und unklaren Auslegungen ab, ſo bleibt nur noch eine, ſehr gangbare übrig, welche ſchon bei Semler und Hensler, und noch bei den neueſten Auslegern Steiger, de Wette und Huther ſich findet: wie Gott will, daß wir leben. Dieſe ſcheint mir aber gänzlich unhaltbar, weil ſie dem parallelen κατ' ἀνθρώπους nicht entſpricht, das zweifellos (wie das pauliniſche κατ' ἄνθρωπον) nach Menſchenweiſe, nach der Weiſe, wie es allen Menſchen ergeht, heißt. Dann aber iſt κατὰ θεόν: nach Gottes Weiſe, wie es dem Weſen Gottes gemäß iſt. Da aber bei den Todten nicht mehr von dem „dem Weſen und Willen Gottes" (Vergl. Huther a. a. O. S. 153.) entſprechenden Leben auf Erden die Rede ſein kann, ſo beſteht die Gott-

bestimmten Ausdruck: ζωὴ αἰώνιος vermissen wir gänzlich, wie denn auch von der Auferweckung der Todten nirgend die Rede ist. Beides kann bei dem geringen Umfange unsers Briefes Zufall sein; und doch darf nicht unbemerkt bleiben, daß dieses bei dem starken Hervortreten des Momentes der Hoffnung kaum möglich wäre, wenn unser Brief wirklich die ganze paulinische Lehrentwickelung zur Voraussetzung haben sollte, in welcher die Lehre von der Auferstehung eine so bedeutende Rolle spielt und gerade die Hoffnung auf das ewige Leben so reich dogmatisch vermittelt und begründet erscheint. Uebrigens fehlt in allen den Neutestamentlichen Schriften, welche wegen des Standpunktes ihrer Verfasser oder Leser sich im Ausdrucke enger an das Alte Testament anschließen, der Ausdruck ζωὴ αἰώνιος (welcher ja auch dem A. T. fremd ist), nämlich in dem Jacobusbrief, der Apokalypse und dem Hebräerbrief, während die καιροὶ ἀναψύξεως bei Petrus (Act. 3, 19.) wohl an den σαββατισμός (4, 9.) des letzteren und seine κατάπαυσις (4, 1.) erinnern. Es wäre wenigstens nicht unmöglich, daß das Zurücktreten dieses Begriffs bei Petrus auch mit seiner Anlehnung an das A. T. und dem judenchristlichen Character seines Lehrbegriffs zusammenhinge.

Sicher aber scheint mir dies der Grund davon zu sein, daß bei Petrus der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ, in dieser Form wenigstens, sich gar nicht findet[1]). Denn diese ganze Vorstellung, obwohl eine jüdisch-messianische, ist doch in

---

ähnlichkeit ihres Lebens nur in seiner Ewigkeit und Seligkeit. Ganz richtig erklärt darum mit treffender Widerlegung der de Wetteschen Fassung Grimm in seinen Bemerkungen zu 1 Petri 4, 6. (Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang 1835. S. 630.): wie Gott lebt, ewig und selig. Vergl. auch Güder, die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten. Bern 1853. S. 58. 59.

[1]) Schumann will dies daraus erklären, daß Petrus nach jüdisch-messianischer Anschauung das Reich Gottes oder Christi erst bei der Wiederkunft des Herrn erwarte (a. a. O. II. S. 454.); allein das würde ihn ja höchstens gehindert haben, dasselbe als ein gegenwärtiges zu schildern, nicht aber ihm als Gegenstand der Hoffnung seine Stelle zu lassen.

der Form, wie sie im N. T. sonst auftritt, nicht eigentlich eine Alttestamentliche und so sehen wir denn auch solche Vorstellungen an ihre Stelle treten, welche ganz und gar im Alten Testamente wurzeln. Was nämlich sonst als die irdische Erscheinung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* dargestellt wird, das schildert Petrus unter lauter Alttestamentlichen Prädicaten und Bildern als die Realisirung der Idee des Gottesvolkes im Alten Bunde (2, 5—10. Vergl. Abschn. 2.), und was sonst als die vollendete *βασιλεία* Gegenstand der Hoffnung ist, das erscheint bei Petrus unter der Alttestamentlichen Vorstellung der *κληρονομία* (1, 4.). Diese Vorstellung findet sich hier noch in ihrer ursprünglichsten Gestalt und bezeichnet das durch göttliche Verheißung uns bestimmt zugesprochene Besitzthum. Von der pauliniſchen Idee einer Erbschaft der Abrahams- oder Gotteskinder ist darin noch keine Spur und es erhellt aus §. 2. zur Genüge, wie voreilig es war, diesen Begriff als einen pauliniſchen und damit als ein Kennzeichen der Abhängigkeit des Petrus von dem pauliniſchen Ideenkreise anzusehen. Vielmehr hängt er auf's engste zusammen mit der §. 1. als eigenthümlich petriniſch erkannten Vorstellung von der Erdenwallfahrt der Christen. (Vgl. S. 30.) Eben weil die Christen ein ihnen gehöriges Besitzthum haben, das ihnen aber noch im Himmel aufgehoben ist (1, 4.), sind sie auf Erden Fremdlinge und Pilgrime und es liegt eine innere Nothwendigkeit darin, wenn Petrus, nachdem er eben die Christen als die auserwählten Fremdlinge angeredet (1, 1.), nun sofort damit beginnt, Gott Dank zu sagen dafür, daß er uns wiedergeboren hat zu der Hoffnung auf jenes himmliche Besitzthum (1, 3. 4.)[1]. Deutet aber schon die Vorstellung der *κληρονομία* selbst auf einen Vergleich jenes himmlischen Besitzthums der Christen mit dem irdischen Canaan hin, in welchem das Volk des Alten Bundes die Realisirung aller seiner Hoffnungen und Verheißungen erwartete, so scheinen die dieser *κληρονομία* bei-

[1]) Diese Beziehung hebt auch Steinmeyer (a. a. O. S. 24.) hervor.

gelegten Prädicate noch ausdrücklicher auf dieſen Vergleich hinzuweiſen [1]). Auch erinnert die im Himmel aufbewahrte κληρονομία an die θησαυροὶ ἐν οὐρανῷ (Matth. 6, 20. Luc. 12, 33.). Uebrigens bedient ſich Petrus auch ſonſt des Terminus κληρονομεῖν, um dieſen Hoffnungsbeſitz der Chriſten zu bezeichnen, ſo in der ſchon oben beſprochenen Stelle 3, 9., wo die Bezeichnung des Gegenſtandes der Hoffnung durch den die Stelle beherrſchenden Grundſatz aus der Lehre Chriſti vom

[1]) Am deutlichſten iſt dies bei der Bezeichnung der κληρονομία als ἀμίαντος der Fall. Daß dieſe ſagen ſoll, das Beſitzthum der Chriſten ſei unbefleckbar und ſo auch nicht einmal von außen her einer Verderbniß, nämlich durch die Sünde, zugänglich, iſt klar und allgemein anerkannt. Allein es liegt nahe, darin eine Anſpielung zu finden auf die irdiſche κληρονομία des Volkes Israel, die dieſes ſelbſt (Jerem. 2, 7. Lev. 18, 28. Num. 35, 34. Ezech. 36, 17.) oder ſeine Feinde (Pſalm 79, 1.) ſo oft befleckten. Gerade der Ausdruck μιαίνειν kommt dafür bei den LXX. ſehr häufig vor. Auf dieſe Anſpielung hat ſchon Semler aufmerkſam gemacht und ausführlich Steiger (a. a. O. S. 79.). Steinmeyer ſagt zwar (a. a. S. 26.): taedet Steigeri sententiam fusius refellere; aber, wenn er, um den Apoſtel aus ſich ſelbſt zu erklären, das ἀμίαντος für gleichbedeutend hält mit πολύτιμος und τίμιος, ſo iſt das doch offenbare Willkühr. Eher möchte man geneigt ſein, mit ihm das Prädikat ἀμάραντος durch Verweiſung auf 1, 24. zu erläutern. Allein auch dort iſt ja das Bild von dem raſchen Verwelken aller menſchlichen Herrlichkeit aus dem A. T. (Jeſ. 40, 6. ff.) entlehnt; und man darf ſich nur erinnern, wie in jenem gelobten Lande ein Gluthwind ſo leicht das blühendſte Beſitzthum in eine Wüſte verwandelte (Vergl. Matth. 6, 30.), um das Treffende auch dieſes Gegenſatzes zu fühlen. Bei ἄφθαρτος könnte man an das φθείρειν τὴν γῆν (Jeſaias 24, 3. Vergl. Apoc. 19, 2.) denken (Vergl. Semler a. a. O. S. 19.: terra Canaan, quam foedis et diris bellis jam saepius vastata fuit!); allein Petrus charakteriſirt auch ſonſt beſonders häufig alles Irdiſche als φθαρτόν (1, 23. 3, 4.), ſelbſt das, was am feſteſten und unverwüſtlichſten ſcheint, wie das edle Metall (1, 18. Vergl. τὸ ἀπολλύμενον 1, 7.) und ſo bezeichnet dieſes erſte Prädikat wohl nur, daß jenes himmliſche Beſitzthum von dem Keime der Zerſtörbarkeit und Vergänglichkeit, den alles Irdiſche in ſich trägt, frei iſt. Das zweite negirt dann auch die Befleckbarkeit durch die von außen herankommende Sünde und das dritte ſogar den vorübergehenden Wechſel, der die Schönheit der irdiſchen Natur wenigſtens zeitweiſe vergehen läßt, ſo daß alle drei Prädikate einen trefflichen Klimax bilden.

Lohn bedingt ist und 3, 7., wo die συγκληρόνομοι — ζωῆς noch deutlicher an die Stellen erinnern, wo Christus von dem ζωὴν αἰώνιον κληρονομεῖν redet (Matth. 19, 29. Vergl. Marc. 10, 17. Luc. 10, 25. 18, 18.).

Die Wiederkunft Christi ist natürlich auch hier der Zeitpunkt, an den sich die Realisirung aller Hoffnungen anknüpft. Wenn der Erzhirte erscheint, empfangen die treuen Hirten ihren Lohn (5, 4.); denn der nahende ist ja schon bereit zu richten die Lebendigen und die Todten (4, 5.). Die Erquickungszeiten der Gläubigen (S. 72.) brechen an mit seiner Wiederkunft (Act. 3, 19. 20.). Auf jene letzte Zeit werden auch die bewahrt, denen noch die κληρονομία im Himmel bewahrt ist (1, 5.); die Offenbarung und Besitznahme dieser κληρονομία erfolgt also ebenfalls bei der Parusie. Was aber weithin am häufigsten mit derselben eintretend gedacht wird, das ist die Theilnahme der Gläubigen an seiner Herrlichkeit. Wie nämlich Gott zunächst die δόξα zukommt (4, 11. Vergl. 2, 12. 4, 16.), so hat er diese seine göttliche Glorie Christo nach seiner Auferstehung gegeben (1, 11. 21. Act. 3, 13.) und in dieser Herrlichkeit wird derselbe bei der Parusie offenbar werden (4, 13. 5, 1.). Ein Genosse dieser Herrlichkeit hofft nun Petrus nicht nur selbst zu sein (5, 1.), sondern diese Herrlichkeit ist auch der Inhalt des Lohnes, der alle treuen Hirten erwartet (5, 4.) und dessen alle, die hier mit Christo gelitten haben, sich dereinst freuen werden (4, 13.). Diese Herrlichkeit ist auch 1, 7. das Ziel, zu dem der in der Trübsal bewährte Glaube gelangt[1]), und wird 5, 10. als das höchste Ziel der Vollendung genannt, zu welchem uns Gott berufen hat. Nirgend sonst finden wir gerade diese Vorstel-

[1]) An dieser Stelle ist der δόξα noch verbunden die τιμή, worüber S. 63. Anm. 1. zu vergleichen ist und ἔπαινος, das mehr auf die Belohnung der bewiesenen Glaubensbewährung hinweist (2, 14.). Vergl. S. 59. Anm. 1. Schon Christus verheißt übrigens seinen treuen Dienern diese τιμή. (Joh. 12, 26.); auch dies ist also nichts eigenthümlich paulinisches, wie ohnedies aus der angeführten Anmerkung auf S. 63. erhellt.

lung so ausgeführt wie bei Paulus. Allein darum dieselbe sogleich für dem pauliniſchen Ideenkreiſe entnommen zu halten, wäre ſehr voreilig, da wir den Urſprung derſelben bereits §. 2. A. meinen nachgewieſen zu haben. Dazu kommt, daß gerade von der eigenthümlichen Art, wie Paulus dieſe Vorſtellung mit der Kindſchaft der Chriſten und mit der Lehre von der Auferſtehung des Leibes in Verbindung bringt, ſich bei Petrus noch keine Spur findet. Endlich aber hängt die Hervorhebung gerade dieſes Punktes mit der Grundeigenthümlichkeit der petriniſchen Lehranſchauung zuſammen, die wir in dieſem Abſchnitte betrachten. Wir ſahen ſchon früher, daß dieſe Vorſtellung von der Theilnahme der Chriſten an der göttlichen Glorie des wiederkommenden Chriſtus das höchſte und herrlichſte Ziel war, welches der Chriſtenhoffnung vorgeſteckt wurde. Wir ſahen, wie bei Johannes, wo vor dem Vollgefühl des in der Gemeinſchaft mit Chriſto bereits geſchmeckten ewigen Lebens alle übrigen Momente der Hoffnung zurücktreten, dieſes als das einzige, erſt im Jenſeits zu erreichende Ziel übrig blieb (§. 2. B.). Daß nun Petrus gerade bei dieſem Momente der Hoffnung am liebſten verweilt und am häufigſten darauf zurückkommt, das zeigt auf's Neue, wie bei ihm die Hoffnung nicht nur die hervorragendſte Stellung in ſeinem Lehrbegriffe einnimmt, ſondern auch gleichſam den höchſten Schwung nimmt und auf den glänzendſten Höhen der Verheißung am liebſten weilt.

Damit hängt noch eine Eigenthümlichkeit zuſammen. Es liegt im Weſen der Hoffnung, daß ſie nicht nur die feſte Gewißheit eines zukünftigen Gutes in ſich trägt, ſondern dieſes zukünftige Gut in gewiſſem Sinne bereits ideell anticipirt. Gerade je lebendiger die Hoffnung, je intenſiv mächtiger ſie iſt, um ſo mehr wird dies der Fall ſein. Bei Petrus aber ſehen wir, wie ſelbſt das herrlichſte Ziel der Hoffnung kein ſchlechthin zukünftiges iſt, wie es in der Vorfreude der Hoffnung bereits anticipirt wird. Er nennt nämlich dieſe unausſprechliche Freude (1, 8.), die ſchon an ſich eine Anticipation

der 4, 13. mit denſelben Worten bezeichneten zukünftigen iſt, eine δεδοξασμένη, das heißt eine Freude, welche bereits die Herrlichkeit in ſich trägt, in welcher jene zukünftige Herrlichkeit ſchon in das irdiſche Chriſtenleben hineinſpielt, die einſtige Vollendung alſo gewiſſermaßen anticipirt wird[1]). Ein ähnlicher Gedanke ſcheint auch in der Stelle 4, 14. zu liegen, wo Petrus ſagt, das Geſchmähtwerden im Namen Chriſti ſei ſchon Seligkeit (Vgl. 3, 14.); weil dann der Geiſt Gottes auf uns ruhe, den er mit beſonderm Nachdrucke einen Geiſt der Herrlichkeit nennt. In dem Geiſte, der uns gegeben iſt, haben wir alſo, ſofern er ein Geiſt der Herrlichkeit iſt, bereits Theil an dieſer zukünftigen δόξα und das zeigt ſich eben auch hier wieder in der die Vollendung anticipirenden μακαρία (das iſt daſſelbe, was 1, 8. die χαρὰ ἀνεκλάλητος hieß), die mitten unter allen Leiden uns erfüllt. War es in den ſynoptiſchen Reden Chriſti beſonders die βασιλεία, bei Paulus und Johannes die wahre ζωή, die ſchon im irdiſchen Leben begann, ſo iſt es bei Petrus der höchſte Gegenſtand der Hoffnung, die zukünftige δόξα, von der wir ſchon hier einen Vorſchmack erhalten, und wie es bei Paulus das πνεῦμα war, in dem wir dies neue Leben empfingen, ſo iſt es bei Petrus auch das πνεῦμα, in dem wir Theil haben an der zukünftigen δόξα. Daran ſchließt ſich der pauliniſche Gedanke, daß wir in dieſem πνεῦμα das Unterpfand und Angeld der zukünftigen Vollendung haben, vortrefflich an; allein bei Petrus findet ſich von dieſem Gedanken noch nichts, ſo ſehr auch die Grundlagen für denſelben gegeben ſcheinen. Vielmehr ſahen wir S. 34., daß Petrus 1, 10—13. in der bereits erfüllten Verheißung das Angeld der noch zu erfüllenden findet. So zeigt ſich hier recht klar, wie das, was auf der Stufe der petriniſchen Lehranſchauung noch keimartig beſchloſſen liegt, bei Paulus erſt zu voller Entfaltung

[1]) Das Beſte unter den vielfach ſehr unklaren Erklärungen dieſes Wortes hat Steinmeyer: χαρά, quae δόξαν accepit — δόξαν ejus futuram praesentem habet ac sentit. Haec est natura fidei (ſollte doch wohl richtiger heißen: der Hoffnung) ut res futuras anticipet. (A. a. O. S. 38.)

gekommen ist. Von der andern Seite aber weist seine χαρὰ δεδοξασμένη hinüber auf die χαρὰ πεπληρωμένη, die bei Johannes eine so wichtige Rolle spielt (Joh. 15, 11. 16, 24. 17, 13. 1 Joh. 1, 4. II, 12.).

Werfen wir endlich noch einen Blick auf den Begriff der σωτηρία, so erhellt schon aus dem §. 2. Entwickelten, wie wunderlich es war, daß man auch diesen allgemein Neutestamentlichen Ausdruck zuweilen als einen aus dem pauliniſchen Ideenkreise entlehnten bezeichnen wollte. Zunächst ist auch bei Petrus die σωτηρία nach Alttestamentlich messianischer Anschauung der Inbegriff alles in Jesu als dem Messias uns gebrachten Heiles. Darum bildet dieser Begriff die äußerste Spitze, in welche die erste Missionspredigt Petri am Pfingstfeste ausläuft (Act. 2, 40.); darum bekennt er vor dem hohen Rath, daß in dem gekreuzigten Jesus allein die (ja auch von seinen Feinden erwartete) σωτηρία sei (4, 12.), dieser Jesus der σωτήρ sei (5, 31.); darum bekennt er vor der Apostelversammlung das σωθῆναι διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ als den Hauptinhalt des christlichen Glaubens (15, 11.). Allein wir sahen schon in den synoptischen Reden Christi, daß diese σωτηρία im engeren Sinne die Errettung von der ewigen ἀπώλεια ist, wie sie der als Richter wiederkommende Christus vollzieht (§. 2. A.) und wie sie darum noch Gegenstand der Hoffnung ist. Das ist die σωτηρία ψυχῶν, welche nach 1 Petri 1, 9. das τέλος des Glaubens bildet. Schon, daß die ψυχή als Object der Rettung genannt ist, erinnert an die synoptischen Reden Christi, wo dies ebenfalls im ausdrücklichen Gegensatze zur ἀπώλεια derselben geschieht (Matth. 16, 25. Luc. 9, 56.). Auch 4, 18. steht die σωτηρία in deutlicher Beziehung zu dem τέλος v. 17. und Act. 2, 21. (vielleicht auch Act. 15, 11.) ist es ebenfalls die am Gerichtstage zu vollziehende nach dem klaren Zusammenhange der Stelle. Daß auch die Stelle 1 Petri 3, 21. hierhergehört, kann erst weiter unten erhellen. Diese σωτηρία ist 1 Petri 2, 2. das Ziel, dem wir entgegenwachsen sollen und 1, 5. ist sie es, die bei der

Wiederkunft Chriſti offenbar werden ſoll. An dieſer letzten Stelle wird es recht klar, wie die σωτηρία nur die negative Seite der Heilsvollendung iſt, die poſitiver Seits in der κληρονομία befaßt wird[1]). Wir ſehen alſo auch hier, wie es vorzugsweiſe jene definitive Errettung, welche den Inhalt aller Verheißungen ausmacht (1, 10.), iſt, auf welche der Apoſtel der Hoffnung ſeinen Blick gerichtet hält.

Sehen wir alſo in dem Lehrſtück von der Hoffnung den Apoſtel Petrus ſich im Ganzen an den großen apoſtoliſchen Conſenſus anſchließen, wie er ſich auf die von dem Herrn ſelbſt gegebenen Verheißungen begründet hat, ſo fehlt es ihm doch auch in demſelben nicht an Eigenthümlichkeiten, die theils auf ſeiner Vorliebe für die unmittelbar dem Alten Teſtamente entnommenen Vorſtellungsweiſen, theils auf ſeinem engeren Anſchluß an die Redeweiſe Chriſti, beſonders aber auf der hohen Bedeutung, welche bei ihm die Hoffnung hat, und auf dem erhabenen Schwunge, welchen ſie bei ihm nimmt, beruhen. Iſt er gleich eben ſo weit entfernt von der Eigenthümlichkeit der johanneiſchen Anſchauungsweiſe, für deren Idealismus die Erwartung einer noch zukünftigen Vollendung beinahe alle Bedeutung verliert, wie von der des Jakobus, welche einſeitig den Geſichtspunkt der Vergeltung hervortreten läßt, und nähert er ſich dadurch der pauliniſchen, ſo zeigt er ſich doch auch dieſer gegenüber durchaus ſelbſtſtändig, indem ſich von der eigenthümlichen Begründung, wodurch Paulus dieſes Lehrſtück an die Grundthatſachen ſeiner Erlöſungslehre anknüpft, bei Petrus noch keine Spur findet, und nur einmal zeigt ſich eine keimartige Andeutung einer eigenthümlich pauliniſchen, aber eben

---

[1]) Dies folgt aus dem S. 33. Anm. 1. bemerkten Gedankenparalleliſmus in dieſem Verſe. Die κληρονομία iſt es, die für uns bewahrt wird; wir ſind es, die für die σωτηρία bewahrt werden. Hier müſſen die κληρονομία und die σωτηρία ſynonyme Begriffe ſein, die daſſelbe nur von zwei verſchiedenen Seiten her bezeichnen. Danach beſtimmt ſich dann auch ſchon die Bedeutung der σωτηρία 1, 9., worüber im Texte oben bereits näher geſprochen iſt.

ſo ſehr auch einer johanneiſchen Lehre, die aber nicht nur aufs Engſte gerade mit petriniſchen Eigenthümlichkeiten zuſammenhängt, ſondern auch überhaupt augenſcheinlich noch dieſſeits der vollen pauliniſch-johanneiſchen Lehrentwicklung liegt. In keinem Punkte aber bedürfen wir dieſer, um daraus die bei Petrus vorliegende Faſſung unſers Lehrſtücks zu erklären.

Zu der näheren Ausgeſtaltung des Lehrſtücks von der Hoffnung gehören weſentlich auch die Vorſtellungen über den Zeitpunkt, in welchem mit der Paruſie Chriſti die Realiſirung aller chriſtlichen Hoffnungen eintreten ſollte, und darauf werden wir noch etwas ausführlicher eingehen müſſen.

§. 4. Die Nähe der Paruſie.

Es iſt für eine unbefangene Exegeſe nichts gewiſſer als die Thatſache, daß alle Neuteſtamentlichen Schriftſteller den Zeitpunkt der Paruſie nahe glaubten. Es mag hier dahingeſtellt bleiben, ob Chriſtus, der doch ſo ausdrücklich darauf hingewieſen, daß Tag und Stunde ſeiner Wiederkunft Niemand, auch er ſelber nicht wiſſe (Matth. 24, 36. Marc. 13, 32.), dazu Veranlaſſung gegeben hatte; jedenfalls beſaß die urchriſtliche Ueberlieferung die eſchatologiſchen Reden Chriſti in einer Geſtalt, wonach ſie den Eintritt der Paruſie noch innerhalb jenes Menſchenalters verhießen (Matth. 10, 23. 16, 27. 28. 24, 34. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32.) und an dieſer Erwartung hielt das apoſtoliſche Zeitalter feſt. Vergl. Jac. 5, 7. 8. Apoc. 1, 3. 22, 10. 20. Hebr. 10, 25. 37. Judae 18. 1 Joh. 2, 18. Selbſt Paulus, der doch die geſchichtlichen Vermittlungen ſo klar überſchaute, welche dem Eintritt dieſes Zeitpunkts vorhergehen müßten (Vgl. Röm. 11 und 2 Theſſ. 2), hielt dennoch denſelben zu den verſchiedenſten Zeiten für ſo nahe, daß er ſelbſt ihn noch zu erleben hoffte (Röm. 13, 11. 12. 1 Cor. 15, 51. 2 Cor. 5, 2. 3. Phil. 4, 5. 1 Theſſ. 4, 17.). Erſt in dem ſogenannten 2. Briefe

Petri sehen wir, wie die christliche Gemeinde sich den durch das Ausbleiben dieser Erwartung erregten Zweifeln gegenüber zu beruhigen und zu vertheidigen sucht (3, 4—9.).

Es kann uns demnach nicht wundern, wenn wir auch bei Petrus diese Erwartung sehr lebhaft hervortreten sehen. Er betrachtet die Wiederkunft Christi zum Gericht (4, 5.), so wie die damit eintretende Heilsvollendung (1, 5.) als unmittelbar bevorstehend; denn das soll durch den Begriff der Bereitschaft (ἑτοιμασία) an beiden Stellen ausgedrückt werden. Ja er sieht bereits in den Leiden der Christen das hereinbrechende Gericht (4, 17.) und hält das Ende aller Dinge für nahe (4, 7.). Ob in den Stellen, wo er von der Vollendung der Leser als am Tage der Parusie eintretend redet (1, 7. 4, 13. 5, 4.), ausdrücklich liegt, daß sie selbst noch diesen Tag erleben werden, muß freilich, wie in vielen ähnlichen Neutestamentlichen Stellen, dahingestellt bleiben; allein auch ohne das ist es unzweifelhaft, daß Petrus nicht nur jene urchristliche Erwartung theilte, sondern daß sie bei ihm ganz besonders lebhaft war. Es kann auch in der That nicht anders sein. Denn wenn die Hoffnung ja immer schon ihrem Wesen nach eine gewisse Anticipation der zukünftigen Vollendung ist, so muß jenes Endziel, je lebendiger sie ist und je höher ihr Flug, um so näher gerückt erscheinen und der Christ um so mehr geneigt sein, jene Vollendung als im unmittelbaren Zusammenhange mit der Gegenwart eintretend zu denken. Daß dem bei Petrus so sei, erhellt nicht nur aus den oben citirten Stellen, sondern auch noch aus einer ihm eigenthümlichen Vorstellungsform, welche darzulegen, wir etwas weiter ausholen müssen.

Die Neutestamentlichen Schriftsteller haben nach dem Vorgange Christi die Vorstellung des späteren Judenthums von den beiden großen Perioden oder Aeonen, in welche die gesammte Weltzeit zerfällt, aufgenommen (ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν ἐκεῖνος oder μέλλων Matth. 12, 32. Luc. 20, 34.

Eph. 1, 21.)[1]). Mag in der jüdiſchen Theologie darüber eine Verſchiedenheit der Vorſtellungsweiſen geherrſcht haben, zu welcher von beiden die meſſianiſche Zeit im engeren Sinne zu rechnen ſei[2]), im Neuen Teſtamente wird faſt durchgehends unter dem αἰὼν μέλλων die zukünftige Zeit der Vollendung verſtanden, ſo daß die erſte Erſcheinung Chriſti und die ganze irdiſche Entwickelung der βασιλεία noch in den αἰὼν οὗτος fällt, welchen die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου[3]) (Matth. 13, 39. 40. 24, 3. 28, 20.) oder ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. ff. 11, 24. 12, 48.) mit der Wiederkunft Chriſti, der Todtenauferweckung und dem Weltgericht abſchließt. Damit hängt zuſammen der Altteſtamentliche Begriff der אַחֲרִית הַיָּמִים (LXX: ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις oder ἐπ' ἐσχάτων (ἐσχάτου) τῶν ἡμερῶν. Geneſ. 49, 1. Num. 24, 14. Deut. 4, 30. Jeſ. 2, 2. Micha 4, 1. Ezch. 38, 16. Dan. 10, 14.), welcher eigentlich die nach der Erſcheinung des Meſſias eintretende Vollendungszeit bezeichnete[4]). Für die Altteſtamentlich-prophetiſche Anſchauung, die nur eine Erſcheinung des Meſſias kannte, mußte natürlich dieſe Zeit unmittelbar mit derſelben eintretend gedacht werden, für die

---

[1]) Vergl. de Wette, bibliſche Dogmatik §. 196. Uſteri a. a. O. S. 344. 5.

[2]) Es iſt darüber viel geſtritten worden, beſonders von Jac. Rhenferd und Herrm. Witſius am Ende des 17. Jahrhunderts (Vergl. Koppe's Neues Teſtament. Theil 6. 2. Aufl. Excurs I. zum Brief an die Epheſer. S. 138. ff. und Bleek, a. a. O. II. S. 21—25.) und es ſcheinen in der That über dieſen Punkt verſchiedene Vorſtellungsweiſen geherrſcht zu haben.

[3]) Fälſchlich wird oft mit dieſem Ausdrucke das pauliniſche τὰ τέλη τῶν αἰώνων (1 Cor. 10, 11.) für identiſch erklärt (Vergl. Meyer, kritiſch-exegetiſches Handbuch über den erſten Brief an die Corinther. 2. Aufl. Göttingen 1849. S. 208.). Denn dieſe Worte bezeichnen die von Gott für die (erſte) Erſcheinung des Meſſias beſtimmte Zeit und ſind darum als ſynonym zu faſſen mit dem πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph. 1, 10.) oder τοῦ χρόνου (Gal. 4, 4.) und den καιροὶ ἴδιοι (Tit. 1, 3.).

[4]) Vergl. die ausführliche Erörterung dieſes Begriffs bei Dieſtel, der Segen Jakobs. Braunſchweig 1853. S. 24. Anm.

christliche, der es klar geworden war, daß die ursprünglich an die erste Erscheinung Christi geknüpften Erwartungen auf seine Wiederkunft verschoben werden müßten, ergab sich von selbst die Uebertragung jener Formel auf die letzten Zeiten des gegenwärtigen Weltlaufs (*αἰὼν οὗτος*), nach deren Schluß die Wiederkunft Christi eintreten sollte. So reden 2 Tim. 3, 1. (Vgl. 1 Tim. 4, 1.), 2 Petri 3, 3. Jud. 18. von den *ἐσχάται ἡμέραι*, in denen als Vorboten der nahenden Wiederkunft des Herrn die von ihm selbst vorhergesagten Lügengeister auftreten, und so erkennt Johannes aus dem Auftreten dieser Antichristi das Dasein der *ἐσχάτη ὥρα* (1 Joh. 2, 18.). Der Begriff der אַחֲרִית הַיָּמִים fällt also hier völlig mit dem der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* zusammen.

Von dieser Vorstellungsweise ganz abweichend ist nun die des Hebräerbriefes. Dem Verfasser desselben sind die *ἐσχάται ἡμέραι* oder die *συντέλεια τῶν αἰώνων* mit der ersten Erscheinung Christi bereits eingetreten (1, 1. 9, 26.) und damit denkt er seine Gegenwart bereits als den *αἰὼν μέλλων* (2, 5. 6, 5. Vgl. 9, 11. 10, 1.), von dem er dann freilich noch die letzte Vollendungszeit als den großen Sabbath des Volkes Gottes absondert (§. 2. E.)[1]. — Gleichsam die Mitte nun zwischen diesen beiden entgegengesetzten Vorstellungsweisen bildet die des Apostel Petrus. Denn während 1, 5. ganz in der gewöhnlichen Weise die mit der Wiederkunft Christi eintretende Zeit der Heilsvollendung als *καιρὸς ἔσχατος* bezeichnet wird, ist 1, 20. schon die erste Erscheinung Christi erfolgt *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים)[2] vergl. Hebr. 1, 1. Der Apostel denkt also bereits mit der ersten Erschei-

[1] Es hängt auch dies übrigens mit dem Zwecke seines Briefes eng zusammen, den zum Rückfall ins Judenthum neigenden Lesern das Christenthum als etwas wesentlich Neues und darum den Eintritt einer ganz neuen Weltepoche markirend darzustellen. Vergl. Bleek a. a. O. II. S. 28.

[2] Den Wechsel der Bedeutung in beiden Stellen bemerkt schon Baumgarten-Crusius (Grundzüge ꝛc. S. 441.), ohne aber darauf näher einzugehen.

nung Christi diese Vollendungszeit eingetreten, was sonst nur noch im Hebräerbriefe (und dort, wie wir sahen, zu bestimmten Zwecken) geschieht, und in dieselbe und damit in die gegenwärtige Zeit noch die Wiederkunft Christi fallend. Genau dieselbe Anschauung finden wir aber auch in seiner Pfingstrede (Act. 2, 17. ff.). Indem er dort statt der allgemeinen Einführungsworte der Prophetenstelle (Joel 3, 1. ff.), deren Erfüllung er in der eben erfolgten Geistesausgießung nachweisen will, ausdrücklich die solenne Formel ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις substituirt, deutet er an, daß seine Gegenwart bereits diese Vollendungszeit sei, die sich als solche erweise durch das Eintreten der Kennzeichen, welche die Weissagung von ihr angegeben habe. Nun knüpft aber jene Weissagung an die allgemeine Geistesausgießung unmittelbar den Eintritt der großen kosmischen Wunderzeichen, welche dem Anbruch des Gerichtstages vorhergehen. Diese waren noch nicht eingetreten; aber nichts desto weniger nimmt Petrus auch die sie betreffende Parthie der Weissagung mit auf (v. 19. 20.). Er erwartete also den Eintritt derselben als unmittelbar bevorstehend und in die weitere Entwicklung der bereits angebrochenen ἐσχάται ἡμέραι fallend, die dann mit dem Herrentage selbst abschließt. Nur von dieser Anschauung aus konnte er die Verse, die sonst eher seine Behauptung, daß die messianische Zeit bereits angebrochen sei, zu widerlegen scheinen (da ja diese Wunderzeichen noch nicht erschienen waren), mit anführen [1]). Dieselbe Anschauung liegt auch in der Tempelrede (Act. 3, 19. ff.) zum Grunde. Dort sagt Petrus, alle Propheten hätten τὰς ἡμέρας ταύτας verkündigt (v. 24.), und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er damit die

---

[1]) Wenn Meyer in seinem kritisch-exegetischen Handbuch über die Apostelgeschichte behauptet, er nehme diese Parthie des Orakels mit auf, weil die Verwirklichung derselben in der nothwendig ihr vorangehenden Geistesausgießung ideal, obwohl noch nicht faktisch, schon mit enthalten sei (2. Aufl. Göttingen 1854. S. 55.), so ist das ein ganz unzulässiger exegetischer Nothbehelf.

Tage seiner Gegenwart meint[1]). Nun war aber in der That in seinen Tagen noch keineswegs alles eingetreten, was die Propheten von der messianischen Zeit vorherverkündet hatten und er selbst hatte ja die χρόνοι ἀποκαταστάσεως[2]), welche Gott durch den Mund der Propheten vorhergesagt hatte, als noch bevorstehend angegeben (v. 21.). Er muß also, wenn nicht wiederum seine ganze Deduction sich selbst widerlegen soll, die Endvollendung als noch im Verlaufe der ἡμέραι αὗται (welches eben die ἐσχάται ἡμέραι 2, 17. sind) eintretend und also in der weitern Entwickelung derselben als unmittelbar bevorstehend gedacht haben. Die ἐσχάται ἡμέραι sind also nicht ein bestimmter Zeitpunkt, sondern ein bereits angebrochener Zeitraum, in dessen allmählige, wenn auch rasche Entwickelung Alles fällt, was die Propheten vorhergesagt haben, von dem ersten Erscheinen des Messias an bis zu dem Gerichte und der Endvollendung bei seiner Wiederkunft. Daher er sowohl jenes (1 Petri 1, 20. Vergl. Act. 3, 17.) als diese (1 Petri 1, 5. Vergl. Act. 2, 19. f. 3, 24.) in diesen Zeitraum hinein verlegt.

---

[1]) Fälschlich behaupten Meyer (a. a. O. S. 82.) und de Wette (Kurze Erklärung der Apostelgesch. 3. Aufl. Leipzig 1848. S. 49.), es seien damit die v. 21. erwähnten χρόνοι ἀποκαταστάσεως gemeint, welche bereits viel zu weit zurückliegen, als daß mit ταύτας darauf hingewiesen sein könnte. Vergl. Schneckenburger, Beiträge zur Erklärung und Kritik der Apostelgeschichte. Studien und Kritiken. Jahrg. 1855. S. 518.

[2]) Gelegentlich sei bemerkt, daß ich auf Grund der Maleachischen Weissagung, an welche sich der Ausdruck anschließt (Mal. 3, 23. 24.) und welche Christus selbst in diesem Sinne benutzt hat (Matth. 17, 11. Marc. 9, 1. 2.) die ἀποκατάστασις weder von der Wiederherstellung der Theokratie (Act. 1, 6.), wie Meyer a. a. S. 80., noch von der Wiederherstellung aller Dinge (Matth. 19, 28.), wie de Wette a. a. O. S. 48., sondern nur von der sittlichen Zurückführung Aller (gen. masc.) fassen kann, von der allgemeinen Bekehrung, welche, wie wir gleich zeigen werden, der Heilsvollendung vorhergehen muß und also den äußersten Termin bildet, bis zu welchem Christus seine Wiederkunft aufschieben muß. Diese metaphorische Bedeutung des Wortes schließt sich an die Bedeutung an, welche es oft bei der Heilung von Kranken hat. (Matth. 12, 13. Marc. 3, 5. 8, 25. Luc. 6, 10.)

Nach Alttestamentlich prophetischer Anschauung sollte nun freilich die Entwickelung dieses Zeitraums Schlag auf Schlag erfolgen und doch war dieses nicht geschehen; denn es war nicht im unmittelbaren Verfolg der ersten Erscheinung Christi die Heilsvollendung eingetreten. Ursache davon war, daß das jener ersten Erscheinung Christi gegenüber zum größten Theil ungläubig gebliebene Volk für den Eintritt dieser Heilsvollendung noch nicht vorbereitet war, es war eben ein verkehrtes Geschlecht (γενεὰ σκολιά. Act. 2, 40.). Und doch konnten die καιροὶ ἀναψύξεως nicht eher eintreten, als bis das ganze Volk bekehrt war (Act. 3, 19. 20.)[1]) und so die χρόνοι ἀποκαταστάσεως (v. 21.) eingetreten waren, welche Maleachi als der Ankunft des Messias vorhergehend geschildert hatte (Mal. 3, 23. 24.). So mußte also in der Entwicklung der letzten Zeiten, die mit der ersten Erscheinung des Messias angebrochen waren, eine Verzögerung eintreten, während derer Christus in den Himmel zurückkehrte (Act. 3, 21.) und seine Apostel durch die Buß- und Heilspredigt des Volkes Bekehrung herbeizuführen versuchten, nach deren Vollendung[2]) dann erst seine Entwickelung mit der Wiederkunft Christi ihr Ziel erreichen konnte.

Dies ist also die eigenthümliche Vorstellungsweise unsers Apostels auf diesem Punkte. Während die Mehrzahl der Neutestamentlichen Schriftsteller einerseits erst in den hereinbrechenden Zeichen der Wiederkunft Christi den Anbruch der ἐσχάται ἡμέραι sieht[3]), während der Hebräerbrief andererseits die ἐσχάται ἡμέραι, ja sogar den αἰὼν μέλλων schon angebrochen denkt, setzt Petrus den Beginn dieser אַחֲרִית הַיָּמִים

[1]) Es liegt dieser Gedanke unzweifelhaft darin, daß zur Bekehrung ermahnt wird, damit diese Vollendungszeit eintreten könne. Vergl. Meyer a. a. O. S. 78.

[2]) Natürlich kann dabei nur die Rede sein von der Bekehrung derer, die sich irgend wollten bekehren lassen. Denn daß es auch solche geben könne, die beharrlich dem Evangelio ungehorsam blieben, darauf nimmt schon Act. 3, 23. ausdrücklich Rücksicht.

[3]) Es sind mit die spätesten Schriften des N. T's., in denen diese Andeutungen vorkommen.

allerdings bereits mit der ersten Erscheinung Christi (1 Petri 1, 20), läßt aber ihre allmählige Abwickelung, die durch die eingetretene Nothwendigkeit einer Bekehrung des Volkes gehemmt ist, noch bis zur Wiederkunft Christi sich erstrecken, bei der mit dem Gerichtstage (Act. 2, 20.) der αἰὼν μέλλων (die καιροὶ ἀναψύξεως Act. 3, 19. Vgl. 1 Petri 1, 5.) beginnt. Dadurch, daß so die ganze noch übrige Entwicklung der gegenwärtigen Weltzeit in den Zeitraum der in bestimmter Folge sich abwickelnden καιροὶ ἔσχατοι eingeschlossen wird, mußte sich für die apostolische Hoffnung die Ausdehnung derselben immer mehr zusammenziehen und die beiden Acte des großen messianischen Dramas, welche der Apostel in ihrer engen Zusammengehörigkeit mit denselben Ausdrücken bezeichnet[1]), immer näher zusammenrücken. Fiel endlich zwischen

---

[1]) Während wir früher (Vgl. §. 1.) sahen, daß Petrus 1, 13. die evangelische Verkündigung der ersten Erscheinung Christi ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt, bezeichnet er mit demselben Ausdrucke die Offenbarung Christi bei seiner Wiederkunft (1, 7. 4, 13. 5, 1. Vergl. 1, 5.). Auch Paulus hat den letzteren Sprachgebrauch (1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7.) und gebraucht überhaupt diesen Terminus gern theils von der vor der Parusie eintretenden höchsten Entfaltung des widerchristlichen Prinzips, (2 Thess. 2, 3. 6, 8.) theils von der mit der Parusie eintretenden höchsten Offenbarung der Herrlichkeit der Gotteskinder (Röm. 8, 18. 19.) Allein auch jener andere Sprachgebrauch ist ihm nicht fremd, wonach schon die gegenwärtige Offenbarung Christi, besonders die durch das Evangelium geschehende, ἀποκάλυψις genannt wird. (Röm. 16, 25. 1 Cor. 2, 10. Gal. 1, 16. 3, 23.) Dieses aber für einen eigenthümlich pauliniſchen Sprachgebrauch zu halten, ist ganz unzulässig, wie schon Brückner (a. a. O. Einl. S. 11.) dargethan hat. Schon in den synoptischen Evangelien finden wir sowohl auf die Wiederkunft Christi den Terminus ἀποκαλύπτεσθαι angewandt (Luc. 17, 30.), als auch auf die Offenbarung des Messias überhaupt (Matth. 11, 25. 16, 17. Luc. 10, 21.). — Wenn Baumgarten-Crusius (a. a. O. S. 228.) es für eine Eigenthümlichkeit der Stelle 1 Petri 1, 12. hält, daß dort ἀποκαλύπτεσθαι von der Alttestamentlichen Offenbarung gebraucht wird, während es sonst nur von der christlichen stehe, so ist zu bemerken, daß einmal auch dort nur von der Offenbarung der christlichen Wahrheit an die Propheten des A. T. die Rede ist und dann, daß ja auch sonst im N. T. ἀποκαλύπτεσθαι in weiterem Sinne

dieſe beiden Acte nur die Bekehrung des überhaupt noch rettungsfähigen Theiles des Volkes Israel, ſo war der Zwiſchenraum, der die Gegenwart noch von der Paruſie trennte, unſtreitig bei Petrus noch ungleich mehr verengt, als wenn Paulus die Bekehrung des Heidenpleroma (Röm. 11, 25.) und die volle Entfaltung des antichriſtlichen Princips (2 Theſſ. 2, 3. 4.), oder wenn die Apokalypſe die ganze Reihe weltgeſchichtlicher Kataſtrophen, die ſie in ihren räthſelhaften Bildern ſchildert, in dieſen Zwiſchenraum hineinverlegte. So erweiſt ſich auch in dieſem Punkte der Apoſtel der Hoffnung in ſeiner Eigenthümlichkeit, wonach er, das Endziel der Vollendung mit der ganzen Energie der urchriſtlichen Hoffnung erfaſſend, daſſelbe ſich näher rückt als irgend ein anderer und durch die Zuſammenfaſſung der beiden Erſcheinungen Chriſti in den Rahmen einer beſtimmten Zeitepoche die einſtige Vollendung in unmittelbaren Zuſammenhang mit der Gegenwart bringt, in der er ja das zukünftige Gericht ſelbſt ſchon beginnen ſieht (4, 17.). Was in der prophetiſchen Perſpective des A. Teſtamentes noch ganz zuſammenfiel, iſt ihm zwar bereits auseinandergetreten; aber er ſchaut den Zwiſchenraum doch immer noch in größtmöglichſter Verkürzung.

§. 5. Die pſychologiſche Baſis dieſer Lehreigenthümlichkeit.

Was ſich uns ſo als die erſte Grundeigenthümlichkeit in der Lehranſchauung des Apoſtel Petrus allſeitig ergeben hat, das können wir nur auf ſeine individuell religiöſe Eigenthüm-

---

vorkommt. Vergl. Matth. 10, 26. Röm. 1, 18. 1 Cor. 3, 13. und a. a. St.

In ähnlicher Doppelſinnigkeit, wie das Wort ἀποκάλυψις gebraucht Petrus auch das Wort φανεροῦν, das 1, 20. von der erſten Erſcheinung Chriſti, 5, 4. von ſeiner Wiederkunft vorkommt; ebenſo wie Paulus (Vergl. Col. 3, 4. mit 1 Tim. 3, 16. Röm. 16, 26.) und Johannes (Vergl. 1 Joh. 2, 28. 3, 2. mit 3, 5. 8.), und endlich auch das Wort ἀποστέλλειν (Vergl. Act. 3, 20. mit 26.).

lichkeit zurückführen. Es läßt ſich nicht aus ſeiner Abſtammung, ſeiner Lebensführung oder ſeiner Berufsſtellung irgend wie begründen, ſondern es wurzelt allein in der Individualität ſeiner natürlichen Anlage und Begabung. Wie es überhaupt nicht Zweck und Art des Chriſtenthums iſt, dieſe natürliche Anlage zu zerſtören, ſondern ſie zu verklären und den Zwecken des Reiches Gottes dienſtbar zu machen, ſo hat auch der heilige Geiſt, welcher über die Apoſtel ausgegoſſen ward, ihre natürliche Individualität nicht etwa neutraliſirt, ſondern es iſt noch heute möglich, dieſelbe in ihren Schriften wiederzuerkennen. Wo aber, wie bei Petrus, ein ſo reicher Schatz von Thatſachen aus ſeinem Leben uns vorliegt, da kann es nicht ſchwer ſein, den Zuſammenhang der in ſeinem Briefe hervortretenden individuell religiöſen Eigenthümlichkeit mit den hervorſtechendſten Zügen ſeiner natürlichen Anlage und Begabung, wie ſie ſich in ſeinem übrigen Leben zeigt, nachzuweiſen.

Petrus war eine raſche Natur. Schnell entſchloſſen im Reden wie im Handeln ſehen wir ihn überall den andern Jüngern vorangehen. Er iſt es, dem ſich beim erſten Blick in die Wunderherrlichkeit des Herrn ebenſo die göttliche Hoheit deſſelben, wie ſeine eigene Sündhaftigkeit enthüllt (Luc. 5, 8.); er iſt es, der ihn zuerſt als den Sohn Gottes bekennt (Matth. 16, 16.); er iſt es, der unzählige Male im Namen der Jünger antwortet und fragt und der in ihrem Namen verſpricht, nimmer von ihm zu weichen (Joh. 6, 68. 69.). Er iſt es freilich auch, der, von der erſten offnen Ankündigung ſeines Leidensganges erſchreckt, den Herrn mit unbeſonnenem Worte davon zurückhalten will (Matth. 16, 22.), der, die wahre Bedeutung des ſchönen Symbols verkennend, ſich nicht will die Füße waſchen laſſen, und doch gleich darauf die Hände und das Haupt dazu (Joh. 13, 6—9.), der ſich in vorſchnellem Selbſtvertrauen vermißt, dem Herrn allein treu zu bleiben bis in den Tod (Matth. 26, 33. 35.). Er iſt es, der dem Herrn über's Meer entgegen kommt (Matth. 14, 28. ff.), der

ihm bis in den Palaſt des Hohenprieſters folgt (Matth. 26, 69. ff.), der zuerſt in das leere Grab hineingeht (Joh. 20, 6. 7. Vergl. Luc. 24, 12.). Er iſt es aber auch, der wider die Schergen der Obrigkeit das Schwert zieht (Joh. 18, 10.) und ſeinen Herrn verleugnet (Matth. 26, 69. ff.). Solche Naturen, wie ſie gern ſelbſt in ihrem Thun die Vermittelungen überſpringen, durch welche die beſonnene Langſamkeit ſtufenweiſe zu ihrem Ziele emporſteigt (vgl. beſonders die Scene am galiläiſchen Meere Joh. 21, 7.), fordern auch gern von den Ereigniſſen ein Gleiches. Leicht gehen ihnen dieſelben nicht ſchnell genug, ihr Blick eilt über die nothwendigen Vermittelungen hinweg und heftet ſich auf das Endziel, das ſie mit ſtürmiſcher Ungeduld herbeiſehnen. Etwas von dieſer Ungeduld, von dieſem ſtürmiſchen Verlangen, das Ende, das noch im Schooße der Zukunft liegt, zu anticipiren, muß von Natur in dem Simon, Jonas Sohn, von Bethſaida gelegen haben. Wir ſehen es gleichſam hervorbrechen, wenn er auf dem Berge der Verklärung Hütten bauen will (Matth. 17, 4.), wenn er vor der Zeit an Chriſtum die Frage richtet nach dem Lohn, den er mit allen denen empfangen ſoll, welche Alles ihrem Herrn geopfert haben (Matth. 19, 27.), wenn er [1]) noch auf dem Berge der Himmelfahrt den Herrn fragt, ob er denn jetzt endlich das Reich Israel aufrichten werde (Act. 1, 6.). Mit welcher Energie mußte eine ſolche Natur die meſſianiſchen Hoffnungen ſeines Volkes ergreifen, mit welch brennendem Verlangen ihre Erfüllung herbeiſehnen!

Wir begreifen es, wie raſch und wie feurig ſich dieſer Simon an den anſchloß, welcher die Erfüllung aller jener Hoffnungen zu bringen verhieß; aber wir ahnen auch, wie ſchwere Kämpfe es ihm gekoſtet haben muß, bis er zu der Ueberzeugung kam, daß eine unmittelbare Erfüllung dieſer Hoffnungen nicht zu erwarten ſei, und nicht

[1]) Wir dürfen wohl auch hier, was den Jüngern insgeſammt zugeſchrieben wird, dem Apoſtel Petrus zurechnen, der ja ſtets ihr Vorſprecher war. Vergl. S. 6. Anm. 1.

eintreten könne. Jetzt war es die Arbeit des heiligen Geiſtes an ihm, alles ungeduldige Verlangen, alle krankhafte Sehnſucht, alles ſchwärmeriſche Feuer aus dem Gemüthe des Apoſtels auszuſcheiden; allein jene natürliche Neigung, den Blick hinauszurichten auf das Ziel der Vollendung, und dieſelbe wenigſtens ideell zu anticipiren, die konnte und durfte nicht ausgerottet werden, ſie wurde nur verklärt und geläutert zur chriſtlichen Hoffnung. Dieſe Hoffnung wurde darum dem Apoſtel der Mittelpunkt ſeines geſammten Chriſtenlebens, mit ihr erfaßte er den glänzendſten Höhepunkt der zukünftigen Vollendung, deren Glorie ſich ihm bereits in der unausſprechlichen Freude und Seligkeit der Hoffnung abſpiegelte; in ihrem Lichte wurde ihm das geſammte Leben auf Erden zu einer Pilgerfahrt nach der ewigen Heimath und die geſammte Gegenwart zu der letzten von aller Weiſſagung verheißenen Zeitepoche, deren göttlich gemeſſene Entwickelung in raſchem Schritt den letzten großen Tag der Erfüllung aller Hoffnung herbeiführen mußte.

Wie ein Paulus, in deſſen Leben die plötzliche gottgewirkte Bekehrung von der Feindſchaft gegen Chriſtum zum Glauben an ihn einen gewaltſamen Bruch mit ſeiner ganzen Vergangenheit herbeigeführt hatte, zum Apoſtel des rechtfertigenden und erneuernden Glaubens wurde; wie ein Johannes, deſſen ſinnige Natur in der liebevollen Hingebung an den göttlichen Meiſter und Freund ſeine höchſte Seligkeit gefunden hatte, zu dem Apoſtel der Liebe wurde, die in dem Sohne bleibend und durch ihn mit dem Vater Gemeinſchaft habend, ſchon hier auf Erden einen Frieden findet, der das ewige Leben bereits in ſich trägt; wie der geſetzesſtrenge Jacobus, den ſelbſt ſeine Feinde den Gerechten nannten, im Evangelium das vollkommene Geſetz der Freiheit ſah und ſeine Hoffnung concentrirte im Blicke auf die Vergeltung, die der gerechte Richter zu bringen verheißen hat: ſo iſt ein Petrus zu dem Apoſtel der Hoffnung geworden, weil ſeine natürliche Neigung zu raſchem, ungeduldigem Ergreifen und Anticipiren der Vollendung durch die Gnade verklärt war zu einer lebendigen Hoffnung und

ſein ſchwärmeriſches Feuer geläutert zu der heiligen Flamme, die in ſeinen Worten lodert und noch heute jeden ergreift, um auch in ihm die gleiche Hoffnung zu entzünden.

Dies iſt, ſo viel mir ſcheint, der Hauptpunkt, an dem wir die Individualität unſers Apoſtels durch ſeinen Brief hindurchſchimmern ſehen[1]). Das wird vielleicht noch deutlicher erhellen, wenn wir etwas näher betrachten, wie Petrus die wahre Hoffnung ihrer Art und Weiſe nach charakteriſirt. Zunächſt iſt die wahre Hoffnung eine lebendige (ἐλπὶς ζῶσα 1, 3.); denn ſie iſt ja das eigentliche Reſultat der Wiedergeburt und eine Geburt muß eben Lebendiges hervorbringen. Iſt ſie aber lebendig, ſo iſt ſie nicht ein todtliegendes Bewußtſein, ſondern eine das geſammte innere Leben bewegende und darum auch auf das äußere ihre Wirkungen erſtreckende Macht[2]). Nur als ſolche konnte ſie dem Apoſtel einen Werth haben, der in ihr den Mittelpunkt des geſammten ſubjektiven Chriſtenlebens ſah. Was für ein Nachdruck aber dem Apoſtel auf dieſem ζῶσα liegt, das erhellt erſt,

---

[1]) Was Krummacher in ſeinem Aufſatze „über den erſten Brief Petri“ (Evangeliſche Kirchenzeitung. Jahrgang 1829. Nr. 49. S. 385—89.) angeführt hat, ſcheint mir der rechten Begründung zu entbehren.

[2]) Die älteren Ausleger, wo ſie nicht geradezu ἐλπὶς ζῶσα für ἐλπὶς ζωῆς nehmen, wie Luther und Calvin, ſind wahrhaft erfinderiſch in den mannigfaltigſten Beziehungen, die ſie dem ζῶσα geben; bald ſoll es die Sicherheit und Gewißheit, bald die belebende und die beglückende Kraft, bald die Dauerhaftigkeit der Hoffnung bezeichnen. Die neueren ſuchen damit dieſer Willkühr zu ſteuern, daß ſie alle jene verſchiedenen Beziehungen in dem Worte vereinigt wiſſen wollen. Vergl. beſonders Steiger a. a. S. 72. u. 73. Auch nach de Wette bezeichnet das ζῶσα die Hoffnung als eine, die „Leben in ſich hat, Leben giebt und zugleich Leben zum Gegenſtande hat“ (a. a. O. S. 32.) und Huther fügt noch die Unvergänglichkeit, Gewißheit und Seligkeit hinzu (a. a. O. S. 42.); allein von allem dem liegt doch in dem Worte ζῶσα nichts als das erſte. Was lebendig iſt, hat Leben in ſich, wie es bereits ziemlich gut von Morus durch das einfache efficax erklärt wird (spes efficax quae tranquillat animum et gaudio summo afficit a. a. O. S. 103.). Alles andere mag ſachlich damit zuſammenhängen, in dem Worte liegt es nicht.

wenn wir erwägen, daß es ja auch dem Judenthume nicht an Hoffnung fehlte (Vergl. 1 Petri 3, 5.). Wir ſahen ſchon oben, mit welcher feurigen Energie eine Natur wie Petrus die Hoffnungen ſeines Volkes ergreifen mußte. Aber der Widerſpruch zwiſchen jenen glänzenden Verheißungen und dem faktiſchen Elende der Gegenwart war zu groß, der Abfall des bundbrüchigen Volkes und damit das Hinderniß für die Erfüllung der auf dem Bunde mit Jehovah ruhenden Verheißung war zu unüberwindlich; alle Lebenskraft der Hoffnung mußte ſich über dem Kampfe mit dieſen Gegenſätzen und unlösbaren Zweifeln verzehren, die Hoffnung mußte zur „todten Kohle" werden, aus ihr konnte keine Kraft zu einem neuen Leben, kein Troſt im Unglück mehr hervorgehen. Eine Hoffnung zu haben, aber eine todte, lebensunfähige — dieſer innere Widerſpruch mochte am ſchwerſten auf einem frommen Juden, wie Petrus es war, laſten und ihm gerade zu *ſeinem* Zuchtmeiſter auf Chriſtum werden. Was Wunder, daß er jetzt für nichts früher und höher Gott zu preiſen hat als dafür, daß er uns wiedergeboren hat zu einer *lebendigen* Hoffnung; denn auf dem dunklen Grunde der Vergangenheit, welche für ihn nur eine todte Hoffnung gehabt hatte, mußte die Chriſtenhoffnung um ſo heller leuchten als eine *lebendige*.

Dieſe lebendige, auch durch das gegenwärtige Leiden nicht zu überwindende, vollkommene Hoffnung [1]) charakteriſirt nun Pe-

---

[1]) Worin die τελειότης der Hoffnung beſtehe, darüber ſind die Beſtimmungen der Ausleger zum Theil ſehr vage, zum Theil von einander abweichend. Die Meiſten finden darin die *Gewißheit* der Hoffnung ausgedrückt, die „ohne Zweifel und Kleinmuth" (de *Wette*, *Huther*), certissime, sine dubitatione (*Morus*, *Hensler*) iſt, andere bringen noch die Standhaftigkeit hinzu, wie *Calvin* (solide ac sincere), *Aretius* (constanter ac sincere) und *Steiger* und bringen das wohl gar mit dem in dem Adverbio gefundenen Begriff des τέλος zuſammen, wie *Bengel* a. a. O. II. S. 532: ea spes, quae propositum τέλος apprehendit. Es kommt für eine aller Willkühr enthobene Beſtimmung zunächſt auf den Zuſammenhang an. Dieſer weiſt uns, wie wir ſchon §. 1. gezeigt, über unſern Vers hinauf auf V. 6—9., wo von den Leiden, mit denen

trus noch näher 1, 13. durch zwei einander entgegengeſetzte partizipiale Zuſätze. Das Aufſchürzen der Lenden, wodurch man ſich leiblich zu rüſtiger Thätigkeit bereitet (vergl. Jerem. 1, 17. Exod. 12, 11.), iſt hier übertragen auf das geiſtige Gebiet und ſoll daher wohl nichts anderes bezeichnen, als daß die vollkommene Hoffnung eben eine ſolche geiſtig rege, lebendige (ζῶσα 1, 3.) ſein ſoll, welche zum rechten Chriſtenwandel rüſtig und geſchickt macht, wie denn auch die Aufforderung zu dieſer Hoffnung die ſittlichen Ermahnungen des Briefes einleitet[1]). Dieſe geiſtige Regſamkeit und Rüſtigkeit fordert ja auch der Herr Luc. 12, 35. unter demſelben Bilde als den rechten innern Zuſtand, in dem man ſeine Paruſie erwarten ſoll. Aus dem

---

die Hoffnung zu kämpfen hat, die Rede iſt. Die vollkommene Hoffnung darf ſich durch dieſelben nicht überwinden laſſen. Die nähere Beſtimmung aber, worin die Vollkommenheit beſteht, die ſich durch die Leiden nicht überwinden läßt, ſuchen wir am natürlichſten in den beiden das ἐλπίσατε näher beſtimmenden Partizipien.

[1]) Von dieſer geiſtlichen Bereitſchaft und Rüſtigkeit faſſen auch die neueren Ausleger, wie Morus und Pott, de Wette und Huther das Bild, und Aehnliches haben wohl auch Bengel, Steiger und Jachmann im Sinne, wenn ſie von der Sammlung aller Seelenkräfte reden. Es fehlt nur, daß ſie ihr die rechte Beziehung auf die Hoffnung geben. Die älteren Ausleger dagegen heben theils zu ſehr die ethiſche Seite hervor (estote parati atque intenti ad omnia religionis et pietatis officia obeunda. Hottinger a. a. O. S. 104. Vgl. Semler a. a. O. S. 42.), welche hier, wo es ſich zunächſt um die Regſamkeit der Hoffnung handelt, höchſtens als Frucht und Folge derſelben in Betracht kommt, theils die Befreiung von den Hinderniſſen der geiſtigen Bereitſchaft, welche ſie wie Calvin in den irdiſchen Sorgen und Vergnügungen (impedimenta tolli jubet ut soluti ad deum contendant — se extricare e fluxis hujus mundi curis et supervacuis cupiditatibus. A. a. O. S. 22. f.) oder wie Aretius und Gerhard geradezu in den mannigfaltigen Affekten, Leidenſchaften und fleiſchlichen Bedürfniſſen finden (debent omnia impedimenta desperni, quales sunt affectus carnis, timor, libido, omnis fructus carnis. Aretius a. a. O. S. 135.) Durch die letztere Faſſung wird das Bild ganz aus ſeiner richtigen Beziehung verſchoben, indem dieſe Regſamkeit nicht einer falſchen Regſamkeit in irdiſchen oder gar ſündlichen Dingen, ſondern der geiſtigen Trägheit und Apathie entgegenſteht.

Zuſammenhange dieſer Stelle erhellt (vgl. 12, 37.), daß ſie weſentlich nichts anderes iſt als die Wachſamkeit, zu der auch Petrus 5, 8. ermahnt, wie der Herr ſo häufig gethan hat (Matth. 24, 42. 43. 25, 13. 26, 41. Marc. 13, 37. 14, 48. Luc. 12, 37. 21, 36.). Wir ſehen alſo den Apoſtel auch hier ſich wieder auf's Engſte an ſeine Erinnerungen aus den Worten des Herrn anſchließen. Blicken wir aber auf den Zuſammenhang der Stelle, ſo kommt es namentlich darum auf dieſe Regſamkeit und Rüſtigkeit der Hoffnung an, damit ſie nicht, von dem gegenwärtigen Leiden (1, 6—9.) überwunden, in Muthloſigkeit und Apathie verſinke und damit wieder dem Tode der vorchriſtlichen Hoffnung verfalle.

Wie aber vor dieſer geiſtigen Trägheit und Muthloſigkeit, ſo hat ſich die vollkommene Hoffnung auch vor dem entgegengeſetzten Abwege zu hüten, vor der krankhaften Ueberſpannung und Erregtheit, die auf dem Gebiete des leiblichen Lebens dem Zuſtande des Rauſches zu vergleichen iſt. Vor dieſem Abwege zu warnen, fügt Petrus noch das νήφοντες hinzu[1]), und ermahnt auch ſonſt zu dieſer geiſtigen Nüchtern-

[1]) Das gegenſeitige Verhältniß der beiden Ermahnungen iſt, ſo viel ich ſehe, nur von Steiger (a. a. O. S. 151.) richtig beſtimmt worden. Sie ſtehen offenbar im Gegenſatz zu einander und ermahnen zur Vermeidung der beiden gleich fehlerhaften Extreme, die es bei der Hoffnung zu meiden giebt. Vielleicht hat es die Ausleger verwirrt, daß, wie überall, ſo auch hier die Extreme ſich berühren, und der Uebergang aus der Ueberſpannung zur Abſpannung eben ſo leicht iſt, wie der aus der geiſtigen Apathie zur ungeſunden Exaltation. Aber darum darf man doch beides keineswegs mit einander verwechſeln und das iſt vielfach geſchehen. Denn was Morus ſagt (a. a. O. S. 112.): una eademque res dicitur his diversis tropis, darauf kommt es in der Sache bei den übrigen Auslegern meiſt hinaus. Freilich von dem Fehler, das νήφοντες von den virtutes sobrietatis zu verſtehen, wie Aretius thut (ut corpus sit castum, victus sobrius, oratio pudica a. a. O. S. 136), haben ſich die anderen Ausleger meiſt frei erhalten; aber auch die spiritualis sobrietas (quum sensus omnes continemus, ne se hujus mundi illecebris inebrient. Calvin a. a. O. S. 23. Vergl. Semler a. a. O. S. 43: ne homo πάθεσι indulgeat, ne perturbetur novis et aliis desideriis) ſo wie die

heit, (5, 8. und 4, 7. ganz wie Luc. 21, 36. in Verbindung mit dem Gebete und dem Blicke auf den jüngsten Tag), welche der Gegensatz aller ungesunden Exaltation ist und die Hoffnung davor bewahrt, sich in ihr Zerrbild, die Schwärmerei, zu verkehren. Gerade in dem ungläubigen Theil seines Volkes, das der Verführung durch die falschen Messiasse so leicht zugänglich war, weil es sich statt mit einer gesunden Hoffnung mit seinen thörichten Schwärmereien von einer irdischen Messiasherrlichkeit trug, konnte der Apostel diese Mißgestalt der falschen Hoffnung schauen. Auch die christliche Hoffnung konnte leicht eine krankhafte, schwärmerische werden, wie wir aus den Thessalonicherbriefen sehen, in denen darum auch wiederholt Ermahnungen zur Nüchternheit vorkommen. (1 Thess. 5, 6. 8.). In dem Zusammenhange dieser Stelle hat auch diese Ermahnung ihre gute Statt. Denn nichts ist so geeignet, die Hoffnung zur Exaltation zu bringen und in ihr Zerrbild zu verkehren, als das Leiden und die Verfolgung, wie die Geschichte der Kirche zu allen Zeiten gezeigt hat. Daß aber unser Apostel auf diese Ermahnung so häufig zurückkommt, das hat seinen Grund unstreitig darin, daß seiner Naturanlage nach ihm die Versuchung zu keinem Abwege näher lag, als gerade zu diesem. Er hatte sicher am längsten und am schwersten mit jenen hochfliegenden Träumen von einer irdischen Messiasherrlichkeit zu kämpfen gehabt und bei der feurigen Lebendigkeit, mit der er die Christenhoffnung und ihr herrlichstes Ziel erfaßte, mit der er die letzte Zeit und die Erfüllung aller Verheißungen herbeisehnte, lag ihm nichts näher als die War-

---

„Tugend der Geistesklarheit und Mäßigung im Gegensatz zu der Geistestrübheit in irdischer Lust und Sorge," von der de Wette (a. a. O. S. 38.) und Huther reden, trägt einen falschen Gesichtspunkt hinein, der mit der Hoffnung nichts zu thun hat und verwischt den beabsichtigten Gegensatz. Daher wird denn auch die Wachsamkeit meist für gleichbedeutend mit der Nüchternheit genommen, mit der sie 5, 8. zusammensteht, aber nicht als ihr Synonymon, sondern als die das entgegengesetzte Extrem ausschließende Tugend.

nung vor aller ungeſunden Exaltation und Ueberſpannung der Hoffnung und daß der Apoſtel der Hoffnung gerade zu dem Prediger der Nüchternheit geworden iſt, das zeigt eben, daß es nicht der natürliche Simon, ſondern der wiedergeborene Petrus iſt, der hier zu der Gemeinde redet und nicht aus ſeinem Geiſt allein, ſondern aus dem Geiſte Gottes den ſchmalen Weg der vollkommenen Hoffnung zwiſchen den entgegengeſetzten Abwegen hindurch wandeln lehrt.

Die in dieſem Abſchnitte geſchilderte Eigenthümlichkeit des Apoſtel Petrus hat freilich ihren Grund zunächſt in der religiöſen Individualität deſſelben. Allein daraus folgt nicht, daß ſie darum nur eine individuelle und vorübergehende Bedeutung hat. Vielmehr iſt das gerade das eigenthümlich Providentielle in der Verſchiedenheit der Neuteſtamentlichen Lehrtropen, daß ſie trotz dieſer natürlichen Entſtehung eine höhere göttliche Beſtimmung haben für alle Zeit. Es wird Zeiten geben und hat ſie gegeben im Leben der Einzelnen, wie in der Geſchichte der Kirche, und es wird zu allen Zeiten Naturen geben, welche einer lebendigen Anregung der chriſtlichen Hoffnung in beſonders hohem Maße bedürfen und für dieſe behält gerade die Eigenthümlichkeit der petriniſchen Lehranſchauung ihre bleibende Bedeutung. Wie es zu allen Zeiten, natürlich mutatis mutandis, Paulusnaturen und Johannesnaturen giebt und gegeben hat, ſo wird es auch ſtets Petrusnaturen geben, deren Eigenthümlichkeit die Ausprägung, welche die chriſtliche Wahrheit von ähnlichen Vorbedingungen aus bei Petrus erhalten hat, beſonders wahlverwandt iſt und denen ſie darum auch beſonders ſegensreich für ihre Entwickelung ſein wird.

Zweiter Abſchnitt.

Petrus, der Apoſtel der Beſchneidung.

Auf dem Apoſtelconcil zu Jeruſalem gaben ſich Paulus und die Säulen unter den Urapoſteln die Hände darauf, daß, wie er die Miſſion unter den Heiden, ſo ſie die Miſſion unter den Juden als ihren eigentlichen Beruf erkennen wollten (Gal. 2, 9.). Unter den Urapoſteln aber wird wiederum von Petrus in beſonderem Sinne geſagt, daß er von Gott mit dem εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς betraut ſei (2, 7. 8.). War dies einerſeits dadurch von ſelbſt gegeben, daß ihm Chriſtus für die Gründungszeit der Kirche ausdrücklich eine Art von Prinzipat unter den Zwölfen übertragen hatte (Matth. 16, 18.), ſo muß es doch auch ſeinen beſondern Grund darin gehabt haben, daß in ihm die nationale Beſtimmtheit, die ja auch den anderen Apoſteln eignete, in ganz beſonderer Weiſe ausgeprägt war und trotz der durch das Chriſtenthum in ihm bewirkten geiſtigen Erneuerung ſich in beſonderem Maße erhalten hatte. Wiederum mußte von der andern Seite jener Beruf und die fortgeſetzte Ausübung deſſelben in ihm immer mehr dieſe nationale Eigenthümlichkeit zur Entwickelung bringen und wir können uns darum nicht wundern, wenn wir dieſelbe auch ſeiner ganzen Lehranſchauung aufgeprägt finden. Dieſe Eigenthümlichkeit derſelben aber iſt es, die, wie wir in der Einleitung ſahen, ſchon vielfach be-

merkt und als der judenchriſtliche Charakter derſelben nachzuweiſen verſucht iſt. Spuren davon haben wir auch bereits im erſten Abſchnitte gefunden und es wird nun darauf ankommen, das Wichtigſte von dem zu ſammeln, was dieſen judenchriſtlichen Charakter des petriniſchen Lehrbegriffs conſtituirt.

Zuvor aber muß eine wichtige Vorfrage erledigt werden, welche in die meiſten der hier zur Sprache kommenden Punkte eingreift und vor Allem darüber entſcheidet, wie weit wir den Schreiber des erſten Briefes Petri (der doch immer unſere Hauptquelle bleibt) noch als den Apoſtel der Beſchneidung betrachten können, die Frage nämlich, was für Leſer dieſer Brief vorausſetzt. Es fehlt noch immer an einer völlig geſicherten Antwort auf dieſe von jeher vielbeſtrittene Frage, und da wir die Wendung, welche die Behandlung derſelben neuerdings genommen hat, für keine glückliche halten können, iſt es nothwendig, die ganze Unterſuchung noch einmal aufzunehmen. Verfolgen wir aber, ehe wir in dieſelbe eintreten, die darüber geführte Diskuſſion in ihren Hauptpunkten.

§. 1. Die Leſer des erſten Briefes Petri.

Bei den Kirchenvätern galt es als völlig ſelbſtverſtändlich, daß der erſte Brief Petri an Judenchriſten geſchrieben ſei Didymus Alexandrinus läßt ſich in ſeiner Enarratio in ep. Petri I. nicht einmal dadurch in dieſer Vorausſetzung irre machen, daß ihm die Stelle 2, 10. leichter zu erklären ſcheint, wenn man ſie auf Heidenchriſten bezieht, Euſebius (hist. eccl. III, 4.) und Oecumenius[1]) leiten ſie richtig

[1]) In der ὑπόθεσις zu ſeinem Kommentar heißt es ausdrücklich (a. a. O. S. 479.): ταύτην ὁ Πέτρος τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ οὖσιν Ἰουδαίοις καὶ γενομένοις Χριστιανοῖς γράφει. Im Kommentar ſelbſt wird dieſer Geſichtspunkt, wie es ſcheint, nicht immer ſtreng feſtgehalten, da er z. B. S. 482 auch von den λοιποῖς ἔθνεσιν τοῖς ἐγκειμένοις τῇ προγραφῇ redet, zu denen ſich der Apoſtel wende.

aus der Adreſſe ab, und wo ſonſt bei Athanaſius, Hieronymus, Epiphanius u. A. der Brief erwähnt wird, herrſcht überall dieſelbe Vorausſetzung. Ganz vereinzelt ſtehen Auguſtinus (ctra Faustum XXII, 89)[1]) und Caſſiodorus (de institut. divin. liter. II. pag. 516.), welche den Brief als eine epistola ad gentes anführen; denn Tertullian und Cyprian dürfen mit ihnen durchaus nicht auf eine Stufe geſtellt werden[2]). Daß Beda Venerabilis das Mißverſtändniß zuerſt aufbrachte, der Brief ſei an ehemalige Proſelyten geſchrieben, haben wir ſchon im erſten Abſchnitte geſehen. (Vergl. S. 28. Anm. 2.)

In der Reformationszeit behauptete Luther, offenbar aus Mißverſtändniß der Adreſſe[3]), der Brief ſei an Heidenchriſten geſchrieben, Erasmus dagegen ſo wie Calvin und Beza hielten an der hergebrachten Beſtimmung feſt. Beſonders Calvin, der auch die metaphoriſche Faſſung der Adreſſe ausdrücklich verwirft, geht bereits ausführlich auf diejenigen Stellen ein, an welchen man auch ſpäter noch bei der Vorausſetzung judenchriſtlicher Leſer Anſtoß zu nehmen pflegte (1, 14. 18. 2, 9. 10. 3, 6. 4, 3.), ja er findet ſogar, daß 2, 10. und 4, 3. beſſer auf ehemalige Juden paſſen und nur in Betreff der εἰδωλολατρείαι iſt er bereit zuzugeben,

[1]) Der Zuſammenhang der Stelle bei Auguſtin ſcheint mir darauf hinzudeuten, daß er nur darum den Brief an Heiden gerichtet denkt, weil er die Stelle 2, 10. nach Röm. 9, 25. von der Berufung der Heiden erklärt. Caſſiodor dürfte eben nur von Auguſtin ſeine Notiz haben.

[2]) Fälſchlich will Pott in den Prolegomenis zu ſeinem Kommentar (S. 9.) dieſe beiden mit jenen auf eine Stufe ſtellen. Allein ſie bezeichnen nur unſern Brief nach dem erſten der in der Adreſſe genannten Länder kurzweg als eine epistola ad Ponticos, ohne über die hier in Betracht kommende Frage irgend etwas auszuſagen.

[3]) In ſeiner Auslegung der erſten Epiſtel Petri vom Jahre 1523 wirft Luther bei der Beſprechung der Adreſſe 1, 1. die παρεπίδημοι mit ehemaligen Proſelyten zuſammen. Er wundert ſich zwar ſelbſt, daß der Judenapoſtel an ehemalige Heiden ſchreibt, findet aber in 2, 10. eine offenbare Beſtätigung dieſer Anſicht.

daß sie im Blick auf die heidenchristlichen Glieder der Gemeinden, an die Petrus schreibt, angeführt seien.[1]) So giebt er zwar zu, daß diese Gemeinden, wenn auch zum kleineren Theile, mit Heidenchristen vermischt gewesen seien, ohne daß ihn dies aber in der Voraussetzung, Petrus habe an Judenchristen geschrieben, irre machen kann. Doch hatte er damit zugleich einen Ausweg angedeutet für die, welche sich seine Lösung der in jenen sechs Stellen liegenden Schwierigkeiten nicht aneignen konnten, und diesen Weg, der ihm durch seine metaphorische Fassung der Adresse noch mehr geebnet war, schlug hauptsächlich wegen der Stellen 2, 10. und 4, 3. Aretius[2]) ein. Im Uebrigen blieb die Ansicht herrschend, daß der Brief vorwiegend an Judenchristen gerichtet sei und höchstens „secundario et minus principaliter“ auch an Heidenchristen. Joh. Gerhard hat dies ausführlich zu begründen versucht: 1, 14. 2, 9. könnten auch, 3, 6. sogar besser von ehemaligen Juden gefaßt werden und nur 4, 3. deute sicher auf Heidenchristen hin[3]). Ganz ähnlich ist die Ausführung bei Hornejus im Kommentar, bei Calov in der Biblia illustrata und bei Joachim Lange in seiner Exegesis epistolarum Petri; derselben Ansicht sind Bengel, Wolf und der Katholik Este. Hugo Grotius, der, wie schon

---

[1]) Calvin ist zwar nicht abgeneigt, die εἰδωλολατρείαι von den superstitiones, quarum tunc pleni erant Iudaei zu verstehen, doch stellt er auch anheim, anzunehmen, es sei per synecdochen communiter de omnibus dictum, quod tantum ad paucos spectabat. Neque enim dubium est, quin ex Judaeis promiscue ac gentibus compositae fuerint ecclesiae ad quas scribebat (a. a. O. S. 61.).

[2]) Aus diesen Stellen erschließt er, epistolam ad omnes fideles tam ex gentibus quam ex Judaeis conversos scriptum esse, fügt aber hinzu: in qua tamen re nolim contentiosius versari, singulis sua libenter permitto judicia (a. a. O. S. 110.), so daß er deutlich zu verstehen giebt, wie wenig er seine Ansicht als maßgebend geltend machen wolle.

[3]) Vergl. Commentarius super priorem div. Petri epistolam. Jenae 1641. S. 26.

Hornejus, die εἰδωλολατρείαι von der Theilnahme an Opfermahlzeiten verſtehen zu können meinte, hält die Leſer ausſchließlich für Judenchriſten. Luthern ſcheinen nur Oſiander und Wetſtein gefolgt zu ſein.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wird die Betrachtungsweiſe unſerer Frage dadurch verändert, daß die Stellen, welche bisher bei einer ausſchließlichen Beziehung des Briefs auf Judenchriſten Anſtoß erregten und die Mitbeziehung deſſelben auf ehemalige Heiden zu fordern ſchienen, der rationaliſtiſchen Auffaſſung des Judenthums ganz wohl zuſagten. Daß 1, 18. die ganze jüdiſche Religion als eine θρησκεία ματαία bezeichnet, 2, 9. das geſammte Judenthum Finſterniß genannt werde, erregt Semlern nicht den mindeſten Anſtoß [1]); daher kann er auch die Leſer ausſchließlich für Judenchriſten halten, ihm folgen Morus, Auguſti und Hensler in ihren Kommentaren [2]). Die εἰδωλολατρείαι (4, 3.) werden entweder wie von Hornejus oder noch allgemeiner von den heidniſchen Götzenfeſten mit ihren Ausſchweifungen, den heidniſchen Spielen und Gymnaſien und noch andern mores idololatrici verſtanden [3]). Pott und Hottinger, obwohl von derſelben Betrachtungsweiſe wie Semler ausgehend [4]),

---

[1]) Durch ſeine ganze Paraphrasis hin bemüht ſich Semler nachzuweiſen, wie Petrus überall gegen jüdiſchen Aberglauben oder fleiſchlich meſſianiſche Gelüſte (dahin rechnet er auch S. 45. die ἐπιθυμίαι ἐν ἀγνοίᾳ 1, 14.) polemiſire und zu 1, 18. ſagt er: Omnis illa θρησκεία et religio judaica est ματαία seu caret interna ratione, non convenit cum dignissima notione summi entis (a. a. O. S. 50.).

[2]) Ganz wie Semler erklärt Auguſti (die katholiſchen Briefe Lemgo 1801. S. 213.) das Judenthum ohne weiteres für die Periode der Unwiſſenheit und des unkultivirten Zuſtandes. Beſonnener urtheilen Morus und Hensler, und namentlich der letztere bringt manches Gute zur Löſung unſerer Frage bei.

[3]) Am weiteſten darin geht Morus, der den „omnis Hellenismus“ einſchließen will (a. a. O. S. 163.).

[4]) Pott erklärt die ματαία ἀναστροφή für eine mera paraphrasis rituum lege Mosaica praescriptorum (a. a. O. S. 53.) und Hottin-

wollen doch Heidenchristen nicht ganz aus dem Kreise der Leser ausschließen. Unter den Einleitungsschriften dieser Zeit bleiben Schmidt, Bertholdt[1]), Hug ausschließlich bei Judenchristen stehen und selbst Eichhorn neigt ebenfalls dahin[2]). Haenlein und Schott halten die Gemeinden für gemischte und J. D. Michaelis hat nach dem Vorgange Benson's[3]) die Ansicht, daß Petrus an ehemalige Proselyten schrieb, wieder aufgenommen. Für die Annahme heidenchristlicher Leser finde ich in dieser ganzen Zeit keinen einzigen Vertreter.

Mit Steiger's Kommentar, der 1832 erschien und trotz seiner großen Mängel überhaupt für die Auslegung unsers Briefs Epoche gemacht hat, änderte sich wieder völlig die Auffassung unserer Frage. War man bisher mit geringen Ausnahmen von der Voraussetzung ausgegangen, daß der Brief sich zunächst an Judenchristen richte und hatte man sich mit den oft erwähnten sechs Stellen exegetisch oder durch die Hilfsannahme einer Mitberücksichtigung von ehemaligen Heiden abzufinden gesucht, so sollte nun auf einmal für Judenchristen gar nichts sprechen, während jene Stellen auf's Schärfste urgirt wurden, um zu beweisen, daß jedenfalls die Mehrzahl der Gemeinden aus Heidenchristen bestand[4]). Ihm folgten

---

ger betrachtet den jüdischen Cultus als vano apparatu constans et internae religionis prope nihil habens (a. a. O. S. 106.).

[1]) Bertholdt erklärt in seiner historisch-kritischen Einleitung (Erlangen 1819. Theil VI. S. 3041.) die in 4, 3. liegende Anspielung auf ehemalige Heiden für eine bloße Vergessenheit des Apostels.

[2]) Eichhorn tritt den Genannten unter der Bedingung bei, daß man, was er für möglich hält, die εἰδωλολατρεῖαι 4, 3. in weiterem Sinne fasse. (Vergl. Einleitung in das N. T. Leipzig 1814. III. S. 621.)

[3]) Benson's paraphrastische Erklärung der Briefe Petri habe ich nicht selber einsehen können und daher auch im Folgenden nicht weiter berücksichtigt. Michaelis hat in seiner Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes (4. Ausgabe. Göttingen 1788. Theil II. §. 246.) die Frage ausführlich behandelt und einen Nachfolger gefunden in Eisenschmid (die Briefe des Apostel Petri. Ronneburg 1824. Vorrede S. 1.).

[4]) Vergl. Steiger a. a. O. Einl. §. 7. S. 14—18.

die Kommentare von de Wette-Brückner und Huther, ferner Mayerhoff, Neander, Guericke, Reuß, Lechler[1]) u. A. Ich kenne von Neueren nur Jachmann, der, beſonders auf die Adreſſe ſich ſtützend, den judenchriſtlichen Beſtandtheil der Gemeinden für überwiegend hält[2]), und Winer, der die Gemeinden, an welche unſer Brief gerichtet iſt, geradezu für judenchriſtliche erklärt[3]).

Natürlich ſtand jener immer allgemeiner ſich Bahn brechenden Anſicht vor Allem die Adreſſe des Briefes entgegen. Zwar daß das παρεπίδημοι in metaphoriſchem Sinne zu nehmen iſt, und darum alle Chriſten bezeichnen kann, haben wir S. 28. Anm. 2. gezeigt; allein die auserwählten Pilgrime, an welche unſer Brief gerichtet iſt, werden 1, 1. ausdrücklich als zu der διασπορά gehörig bezeichnet. Zwar hat man nun auch dieſes in metaphoriſchem Sinne zu faſſen verſucht[4]); allein mit Recht haben de Wette und Huther dagegen Ein-

[1]) Vergl. Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel. Hamburg 1847. Band II. S. 595. Guericke, Geſammtgeſchichte des Neuen Teſtaments. Leipzig 1854. S. 457. Reuß, die Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments. Braunſchweig 1853. S. 134. Lechler a. a. O. S. 121.

[2]) Vergl. Commentar über die katholiſchen Briefe. Leipzig 1838. Einl. S. 115.

[3]) Vergl. Bibliſches Realwörterbuch. 3. Auflage. Leipzig 1848. Bd. II. S. 237.

[4]) Ganz willkührlich iſt es, wenn Koeſter in den Studien und Kritiken (Jahrgang 1831. I. S. 585.) auszuführen verſucht, daß dieſe Bezeichnung nur den leidenden und unterdrückten Zuſtand der Chriſten andeuten ſolle. Genauer hält ſich Steiger an den urſprünglichen Wortſinn, wenn er das Wort von dem auf der ganzen Erde zerſtreuten Gottesvolke der Chriſten verſteht (a. a. O. Einl. S. 17.), worin ihm übrigens ſchon mit noch genauerer Erklärung Beda (Quod vero adjungitur dispersionis, significat quia dispersi sint ab Hierosolymis in persecutione quae facta fuerat sub Stephano vel certe aliis multifariis persecutionibus sint — a propriis sedibus pulsi. A. a. O. S. 962.), ferner Aretius (significat ecclesiam Christi dispersam in toto orbe. A. a. O. S. 116.) und mit ausführlich verſuchter Begründung Wolf (a. a. O. S. 92.) vorangegangen waren.

ſpruch erhoben. Denn διασπορά iſt ein terminus technicus und bezeichnet die Geſammtheit der außerhalb Paläſtina in den Heidenländern zerſtreut lebenden Juden (Jac. 1, 1. 2 Macc. 1, 27. Judith 5, 19.). Von einem derartigen metaphoriſchen oder nur allgemeineren Gebrauch des Ausdrucks findet ſich nirgends eine Spur; dagegen zeigt der hinzugefügte Genitiv, der, wie Joh. 7, 35. das Volk, ſo hier die Länder anzeigt, in denen die Juden zerſtreut lebten, daß das Wort nur in dem gewöhnlichen ethnographiſchen Sinne genommen werden kann. Meint man nun doch aus andern Gründen, die Leſer des Briefes für Heidenchriſten halten zu müſſen, ſo bleibt, wenn man nicht etwa mit Schleiermacher dem Apoſtel eine irrthümliche Vorſtellung von dem Zuſtande der kleinaſiatiſchen Gemeinden Schuld geben will[1]), nur übrig, eine beſtimmte Abſicht darin zu ſuchen, daß der Verfaſſer dieſelben mit einem urſprünglich nur den Judenchriſten zukommenden Prädicate bezeichnet[2]). Dieſe findet nun de Wette darin, daß Petrus die Judenchriſten, inſofern die chriſtliche Kirche das geiſtliche Israel iſt, als die Subſtanz der Gemeinde ausmachend denkt[3]). Noch weiter gehen nach dem Vorgange

---

[1]) In ſeiner Einleitung ins N. T. (Berlin 1845. Sämmtliche Werke. Band VIII. S. 402.) behauptet Schleiermacher, Petrus habe ſich die außerpaläſtinenſiſchen Gemeinden nach dem Bilde der paläſtinenſiſchen vorgeſtellt, in denen das nationaljüdiſche Element wirklich das Uebergewicht hatte. Aber es ſcheint mir kaum glaublich, daß Petrus von den Gemeinden, an die er ſchrieb, ſo wenig ein richtiges Bild ſollte gehabt haben, wie eine ſolche grobe Verwechslung ihrer Zuſtände mit den paläſtinenſiſchen vorauszuſetzen nöthigt.

[2]) Dies haben die Neueren richtig erkannt. Die bloße Annahme gemiſchter Gemeinden kann in der That in keiner Weiſe den Widerſpruch rechtfertigen, daß Petrus die Adreſſe ſeines Briefs an Judenchriſten richtet und ſich im Briefe ſelbſt doch an Heidenchriſten wendet. Oder wir müßten wirklich mit Bertholdt annehmen, daß der Apoſtel über dem Schreiben vergeſſen habe, an wen er den Brief adreſſirt hatte! —

[3]) Vergl. in ſeiner kurzen Erklärung der Briefe des Petrus ꝛc. Seite 28.

Rettberg's und Wieseler's[1]) Huther und Brückner. Nach ihnen ist das Wort „im symbolischen Sinne Bezeichnung der Christen, die als das geistliche Israel das Gegenbild des leiblichen Israel sind und zwar derjenigen, welche außerhalb Jerusalems wohnen; denn ihm (dem Apostel) ist Judäa und Jerusalem als der Ausgangspunkt des Christenthums und die Märtyrerstätte des Heilandes, der eigentliche, räumliche Mittelpunkt des christlichen Wesens, um welchen sich die auswärtigen, später entstandenen christlichen Gemeinden schaaren und er konnte um so leichter zu einer solchen Ausdrucksweise kommen, als ihm das Christenthum vorzugsweise die Vollendung des Judenthums war[2])." Es liegen hierin unzweifelhaft richtige Grundgedanken. Denn daß Petrus die gläubigen Juden als die Substanz der christlichen Gemeinde denkt, daß ihm das Christenthum die Vollendung des Judenthums ist, hoffen wir selbst im Folgenden ausführlich begründen zu können. Allein damit ist die Huther'sche Auffassung der Adresse noch lange nicht gerechtfertigt. Jerusalem ist allerdings der räumliche Mittelpunkt des nationalen Judenthums und damit auch des Christenthums, aber nur so fern seine Bekenner eben ihrer Nationalität nach noch Juden waren und blieben. Daß Jerusalem irgendwo als Mittelpunkt des Christenthums an sich betrachtet sei, davon findet sich keine Spur und kann sich keine finden. Denn nichts eigenthümlich Christliches fesselte den Christen an Jerusalem, auch nicht die Märtyrerstätte des Heilandes, deren Hervorhebung in diesem Sinne ein ganz moderner Gedanke ist. Wenn der Apostel Paulus es für billig achtet, daß die Heidenchristen der dortigen Gemeinde

---

[1]) Vergl. Rettberg in Ersch und Gruber's Allgemeiner Encyklopädie. Sekt. III. Theil 19. den Artikel: Petrus S. 365. und: Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters. Göttingen 1848. Dieselbe Auffassung haben Schwegler a. a. O. II. S. 26. und Lechler a. a. O. S. 146.

[2]) So Huther a. a. O. S. 35. f., dem Brückner (a. a. O. S. 28.) beipflichtet.

durch Mittheilung irdiſcher Güter erſtatten, was ſie von dort her an geiſtigen Gütern empfangen haben, ſo iſt das eine Sache der Pietät, die, wie aus dem pauliniſchen Lehrbegriffe ſelbſt am beſten erhellt, eine derartige Anſchauung, wie die unſerm Apoſtel ſupponirte, durchaus nicht zur Folge hat. Anders iſt es mit der de Wette'ſchen Auffaſſung, auf die wir ausführlicher zurückkommen werden. Allein auch ſie geht von der Vorausſetzung aus, daß aus anderweitigen Gründen die Leſer für überwiegend heidenchriſtliche zu halten ſeien, und dieſe Gründe werden wir näher zu prüfen haben. Vorläufig nehmen wir Act davon, daß die Adreſſe die Leſer als Chriſten bezeichnet, welche ihrer Nationalität nach, in der ihr Uebertritt zum Chriſtenthume nichts ändern konnte, der in Kleinaſien reichlich zerſtreuten Judenſchaft angehören, welche dort getrennt von ihrem nationalen Mittelpunkte, von Jeruſalem und dem heiligen Lande, lebte[1]). Unſere Frage ſteht alſo ſo, daß, wenn wir nicht zwingende Gegengründe finden, die Annahme, daß der Verfaſſer auch durch den ganzen Brief ſelber judenchriſtliche Leſer im Auge habe, die allein durch die Adreſſe berechtigte iſt.

Statt deſſen aber fehlt es nicht an Gründen, welche gerade dieſe Annahme ſtark befürworten. Zwar darauf dürfen wir kein Gewicht legen, daß Petrus nach der ausdrücklichen Erklärung des Galaterbriefes das Apoſtolat der Juden ſich vorbehalten hatte[2]); denn das rechnet ja Schwegler gerade zu den Unerklärlichkeiten und Schwierigkeiten, welche die Unechtheit un-

[1]) Als Chriſten bezeichnet ſie das Prädikat ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι. Der Genitiv διασπορᾶς iſt ein einfacher Genitiv der Zugehörigkeit (Vergl. S. 28. Anm. 2.). Ueber die Diaspora Kleinaſiens vergl. Winer's Realwörterbuch a. a. O. II. S. 729. c.

[2]) Auf dieſes Argument ſcheint ſchon Didymus in ſeiner Enarratio in epist. Sti. Petri I. ſeine Meinung über die Leſer des Briefes zu gründen, wenn er ſagt: Petrus positus circumcisionis apostolus omnium Judaeorum studium habet. (Vergl. Gallandi's Bibliotheca Vet. Patr. Venedig 1770. Tom VI. S. 288.). Später weiſen darauf beſonders Erasmus, Calvin, Gerhard, Semler und unter den Neueren Jachmann hin. (Vergl. a. a. O. S. 115.)

sers Briefes beweisen sollen[1]). Dazu kommt, daß wir auch nicht einmal in einem Briefe wie diesem einen unmittelbaren Act der apostolischen Missionsthätigkeit sehen können. Allein der Brief selbst scheint ja durchweg den Stempel seiner Bestimmung für judenchristliche Leser an sich zu tragen. Es wird die Aufgabe dieses Abschnitts sein, zu zeigen, wie derselbe ganz und gar von Anschauungen, die dem Alten Testamente entnommen sind, durchzogen ist. Diese aber setzen Leser voraus, welche mit dem A. T. vollkommen vertraut sind und das konnte nur bei den Judenchristen der Fall sein. Man erinnert wohl daran, daß ja auch die Heidenchristen als ehemalige Proselyten in den Synagogen oder doch nach ihrem Uebertritte in den christlichen Gemeindeversammlungen das Alte Testament verlesen hörten; allein diesen kann, zumal in den ersten Zeiten, noch unmöglich der Inhalt desselben so in Fleisch und Blut übergegangen sein, daß sie die zahlreichen Alttestamentlichen Bilder und termini technici, so wie die Anspielungen auf die religiösen Institutionen und die Geschichte des Alten Bundes, mit denen unser Brief durchflochten ist, in ihrer wahren Bedeutung verstehen oder richtig würdigen konnten[2]). Sodann aber kommt es nicht darauf an, ob die Leser allenfalls das Geschriebene verstehen konnten, sondern, wenn einmal aus dem Inhalte des Briefes ein Rückschluß auf die Leser gemacht werden soll, so kann nur die Erwägung entscheiden, für welcherlei Leser ein solcher Inhalt geeigneter war. Und da kann Niemand zweifeln, daß eine so stark auf das A. T. sich stützende Darstellungsweise zunächst auf judenchristliche Leser hinführt. Oder was konnten heidenchristliche Leser für ein Interesse haben an den 1, 10—12. gegebenen Auseinandersetzungen über das Verhältniß der Pro-

[1]) Vergl. das nachapostolische Zeitalter II. S. 6.

[2]) Auf dieses Moment berufen sich besonders J. E. Chr. Schmidt in seiner historisch-kritischen Einleitung (Gießen 1804. S. 329.), Hänlein in seinem Handbuch der Einleitung (III. 2. Aufl. Erlangen 1809. S. 260.), und: Jachmann a. a. O.

pheten zu dem messianischen Heile, wie es in Christo erschienen war[1]), oder an dem Exempel der heiligen Weiber des Alten Testaments (3, 5. 6.)[2]), oder an der Parallele mit der Geschichte Noah's (3, 20.)[3])? Wo ferner, wie 1, 16. 2, 6. Alttestamentliche Stellen ausdrücklich als solche eingeführt werden, da konnte auch wohl Heidenchristen die Bedeutung derselben klar sein; aber wenn Petrus viel häufiger Alttestamentliche Citate, ohne sie als solche zu bezeichnen, in seine Rede verflicht[4]) und zwar meist in einem Zusammenhange, wo es wesentlich darauf ankam, sie sofort als Schriftworte zu erkennen, wie 1, 24. 2, 7. 9. 10. u. a. a. St., da

[1]) Dieses hebt schon Gerhard hervor a. a. O. S. 26.

[2]) Diese Stelle urgiren schon Semler (a. a. O. S. 156.) und: Hensler (a. a. O. S. 133.).

[3]) Vergl. Semler a. a. O. S. 183.: haec Exjudaeorum in gratiam scripsit Petrus.

[4]) Die wichtigsten Citate finden sich 1, 24. 2, 3. 7. 9. 10. 22. 24. 3, 10—12. 14. 15. 4, 8. 18. 5, 5. 7. Das Verzeichniß der citirten Stellen siehe bei Schumann (Christus II. S. 469. Anm.) und Schulze (der schriftstellerische Charakter und Werth des Petrus, Judas und Jacobus. Weißenfels und Leipzig 1802. S. 2. 3.), wo aber auch manches Ungehörige aufgeführt ist. (Vergl. auch den Nachtrag dazu in desselben Verf. schriftstellerischer Charakter und Werth des Johannes. Leipzig 1811. S. 2 ff.). Mit Recht sagt Huther: Wie dieser Brief ist keine Schrift des Neuen Testaments mit Citaten und Anspielungen an Stellen des A. T. durchwoben (a. a. O. Einl. S. 20.) und auch Lechler findet in dieser überwiegenden Anlehnung an das A. T. eine Eigenthümlichkeit unsers Briefes (a. a. O. S. 120.). Zunächst hängt dies freilich mit der judenchristlichen Eigenthümlichkeit unsers Apostels zusammen (Vergl. Niemeyer, Charakteristiken der Bibel. 3. Aufl. Halle 1778. I. S. 544—46.), von der wir in diesem Punkte die erste bedeutsame Spur finden; denn auch die Reden der Apostelgeschichte sind nicht weniger reich an Alttestamentlichen Citaten (Vergl. Act. 1, 20. 2, 17. ff. 2, 25—28. 34. 3, 22. 23. 25. 4, 11. 25. ff. und die citirten Stellen bei Schumann a. a. O.). Allein diese Eigenthümlichkeit desselben steht ja, wie wir in der Einleitung zu diesem Abschnitte sahen, in nothwendiger Wechselwirkung mit seinem Berufe als Apostel der Beschneidung und mit Recht sagt Schumann a. a. O.: Diese ungesuchte, aus dem A. T. entnommene Redeweise mußte ihn vorzugsweise den Judenchristen empfehlen.

setzt er unstreitig bei seinen Lesern eine Bekanntschaft mit der heiligen Schrift Alten Testaments voraus, die sich bei Heidenchristen nicht finden konnte [1]). So scheint unser Brief selber nur zu bestätigen, was schon die Adresse bestimmt aussagte, daß der Verfasser überall judenchristliche Leser im Auge gehabt hat.

Wir müssen nun aber auf diejenigen Stellen näher eingehen, in denen man den Gegenbeweis zu finden gemeint hat, und um die, wie wir gesehen, sich von jeher die Discussion unsrer Frage drehte. Eigen genug ist freilich schon dies, daß, vielleicht mit Ausnahme von 1, 14. aus allen jenen Stellen in utramque partem disputirt ist, und von den Stellen 1, 14. 18. 2, 9. 10., auf die wir später zurückkommen müssen, werden wir uns auch in der That überzeugen, daß sie, weitentfernt heidenchristliche Leser zu fordern, vielmehr das Gegentheil beweisen. Ganz dasselbe läßt sich aber leicht von der Stelle 3, 6. zeigen. Petrus sagt dort von seinen Leserinnen, sie seien Kinder der Sara geworden, indem sie wie diese ihre Pflicht thaten (ἀγαθοποιοῦσαι) [2]). Dies soll nun nach Ben-

---

[1]) Auch Hensler hebt als besonders beweisend hervor, daß Petrus „mehrentheils nicht einmal bemerkt, es sei etwas aus den heiligen Büchern entlehnt" (a. a. O. Einl. S. 9.) und eben so Schott (isagoge historico-critica. Jena 1830. S. 404. Anm. 2.).

[2]) Richtig erklärt die Stelle bis auf die Hineinmischung des Glaubens, von dem dieselbe nichts enthält, schon Didymus: Sicut quis faciens opus Abraham et habens fidem filius ejus fit, ita bona facientes fideles foeminae matrem habent Saram (vergl. Enarratio a. a. O. S. 292.) und Aretius giebt das ἀγαθοποιοῦσαι ganz richtig wieder durch benefaciendo et excutiendo servilem timorem (a. a. O. 185). Denn das Partizipium ist durch: indem auszulösen und bezeichnet, wodurch sie Kinder der Sara werden. So fassen es auch die Meisten und nur die Neueren lassen sich durch das aus einer willkührlichen Einmischung paulinischer Vorstellungen entstandene Vorurtheil irre führen, als ob „dies einen falschen Gedanken gäbe." (Vergl. de Wette. a. a. O. S. 63.) Sie setzen nämlich voraus, die Kinder der Sara müßten wie die paulinischen Abrahamskinder durchaus durch den Glauben Kinder der Sara geworden sein und finden in dem, offenbar dagegen sprechenden Partizipium, das sie darum mit: wenn auflösen, die guten Werke als Bestätigung und Be-

gel, Steiger u. A. nur von heidenchriſtlichen Leſerinnen geſagt ſein können, da bei judenchriſtlichen πνεύματι oder dergl. hinzugeſetzt ſein müßte (Vgl. de Wette in der in der Anmerkung citirten Stelle). Allein zur Erklärung war ein ſolcher Zuſatz durchaus nicht nothwendig, da man den Begriff der Kindſchaft hier unmöglich im Sinne der leiblichen Abkommenſchaft, ſondern nur im metaphoriſchen Sinne geiſtiger Weſensähnlichkeit nehmen konnte. Denn in jenem Sinne konnten es auch Heidinnen niemals werden, ſo wenig wie es Jüdinnen erſt durch Gutesthun zu werden brauchten; in dieſem aber waren es Jüdinnen von Natur ſo wenig als heidniſche Leſerinnen. So wenig aber irgend jemand Joh. 8, 39., wo Chriſtus den Juden, zu denen er redet, beſtreitet, daß ſie Abrahams Kin-Kinder ſeien, ein hinzugeſetztes πνεύματι oder dergl. verlangen wird, um den Kindſchaftsbegriff dort in metaphoriſchem Sinne zu nehmen, ſo wenig kann man ſich hier durch das Fehlen eines ſolchen Zuſatzes bewogen finden, heidenchriſtliche Leſerinnen vorauszuſetzen[1]). Daraus folgt freilich zunächſt

---

weis des Glaubens. So außer de Wette noch Steiger und Huther, und ſchon bei Calvin und Gerhard zeigt ſich die Vorausſetzung, als ſeien Kinder der Sara ſchlechthin ſo viel als Gläubige. Statt alſo anzuerkennen, daß hier eben eine Differenz der Anſchauung vorliegt, wenn Paulus die wahre Nachkommenſchaft der Stammväter in der Aehnlichkeit mit dem Glauben derſelben, Petrus in der Aehnlichkeit mit ihrem ἀγαθοποιεῖν findet, trägt man gegen den einfachen Wortſinn der Stelle, die eben für dieſe Differenz ſehr wichtig iſt, die pauliniſche Anſchauung hinein und erklärt ſie, wie beſonders bei de Wette erhellt, aus der ausgeſprochenen Vorausſetzung, es müſſe dieſelbe Anſchauung hier zum Grunde liegen. Wenn man dann nachher aus ſolchen Stellen wieder dafür argumentirt, daß ſich Petrus ganz in pauliniſchen Vorſtellungen bewege, ſo iſt das doch ein offenbarer Cirkelbeweis.

[1]) Es heißt in der That, wie ſchon Hornejus richtig erklärt hat: tum demum verae estis Sarae filiae, si ex qua progenitae secundum carnem fulstis, ejus virtutes imitamini (a. a. O. S. 88.). Das verae iſt zwar im Griechiſchen nicht ausgedrückt, liegt aber in der, wie gezeigt, zwingend geforderten metaphoriſchen Faſſung des τέκνα, über die dem Leſer kein Zweifel obwalten kann.

nur, daß die Stelle auf judenchriſtliche Leſerinnen bezogen werden kann; erwägen wir aber, daß es für Heidinnen kein ſonderliches Intereſſe haben konnte, Töchter der Sara zu heißen, während es für jüdiſche Leſerinnen das höchſte Lob war, Kinder ihrer gefeierten Stammmutter in höchſtem Sinne (und das iſt eben dieſer metaphoriſche Sinn der Weſensähnlichkeit) genannt zu werden [1]), ſo wird auch dieſe Stelle nur dafür ſprechen, daß der Apoſtel ſeinen Brief wirklich an Judenchriſten gerichtet hat.

Nicht anders verhält es ſich aber mit der Stelle 4, 3. 4., welche ſo oft als am ſchwerſten wiegend angeſehen iſt unter den Gründen, die gegen judenchriſtliche Leſer ſprechen. Petrus ſagt dort zu ſeinen Leſern, es ſei genug, daß ſie die vergangene Zeit ihres Lebens den Willen der Heiden gethan hätten. Abgeſehen nun auch von dem kritiſch unſicheren ἡμῖν [2]) wäre es doch gewiß wunderlich, wenn Petrus den ehemaligen Heiden vorwürfe, den Willen der Heiden gethan zu haben, weil ja dann das βούλημα τῶν ἐθνῶν gerade ihr eigenes βούλημα war [3]). Allerdings iſt das ἐθνῶν nicht im Gegenſatze zu der Nationalität geſagt [4]), ſondern im Gegenſatze ge-

---

[1]) Mit Recht ſagt Semler: Etiam haec laudatio locum commode non habet apud conjuges, quae antea non fuerunt in Judaismo (a. a. O. 158.).

[2]) Nur dieſe kritiſche Unſicherheit des ἡμῖν nöthigt uns, auf den in ihm liegenden Beweisgrund zu verzichten. Denn daß Petrus ſich nur der communicativen Redeweiſe bedient, kann denſelben nicht, wie Schott a. a. O. S. 405 behauptet, entkräften. Auch als Redefigur ſetzt dieſelbe doch ein Gemeinſames zwiſchen Petrus und denen voraus, zu denen er redet, und das kann hier um ſo mehr nur die Abſtammung ſein, da ſich doch Petrus kaum als Theilnehmer ihres früheren Laſterlebens hat darſtellen wollen.

[3]) In dieſer Beziehung urgiren unſere Stelle beſonders Hensler (a. a. O. Einl. S. 9. und im Commentar S. 178.) und Jachmann (a. a. O. S. 162.); aber ſchon Calvin ſagt mit Recht: Judaeis exprobat, quod gentibus in omni pollutionis genere permisti essent, quum eos dominus segregasset (a. a. O. S. 61.).

[4]) Dies wendet de Wette gegen unſere Auffaſſung der Stelle ein

jen das θέλημα τοῦ θεοῦ (4, 2.); allein gerade dieſes zeigt, aß der Tadel, der hier indirect das vergangene Leben der eſer trifft, ſie nur als ſolche im Auge hat, die, weil ſie die Offenbarung des heiligen Gotteswillens empfangen hatten, ſich icht hätten den Heiden, die dieſen Willen nicht kannten, gleichtellen und nach ihrem Willen leben ſollen. Gerade gegen ehemalige Juden gerichtet, empfängt alſo der Ausdruck erſt ſeine ahre Bedeutung und ſeine ſchneidende Schärfe. Daß aber Petrus den Juden heidniſches Laſterleben vorwirft, kann uns icht Wunder nehmen, da ja Paulus ihnen Röm. 2. denſelben Vorwurf macht. Wenn endlich unter den aufgeführten Laſtern uch die εἰδωλολατρεῖαι erſcheinen, ſo haben wir ſchon oben eſehen, daß viele Ausleger geneigt ſind, dieſem Worte eine eitere Bedeutung zu geben und wenn, wie wir gezeigt zu aben meinen, die Stelle im Uebrigen zu der Vorausſetzung öthigt, daß der Apoſtel ehemalige Juden im Auge habe, ſo ind wir dazu vollkommen berechtigt. Es ſei aber noch ſpeiell darauf hingewieſen, daß ſchon der Plural auf eine ſolche eitere Faſſung des Begriffes hinweiſt, daß Paulus den Juen Röm. 2, 22. ebenfalls eine Betheiligung an götzendieneiſchem Weſen zuſchreibt, und daß derſelbe Apoſtel das Wort ph. 5, 5. Col. 3, 5. ausdrücklich im weiteren Sinne von er Habſucht gebraucht (Vgl. auch Philipp. 3, 19. und Matth. , 24.). Endlich aber iſt es gewiß nicht ohne Bedeutung, aß auch der Zuſatz ἀθεμίτοις, welcher im N. T. nur noch inmal und zwar in einer petriniſchen Rede (Act. 10, 28.)

---

a. a. O. S. 81.). Allein wir ſind auch durchaus nicht in der Lage, es leugnen zu müſſen. Offenbar nämlich nimmt das βούλημα τῶν ἐθνῶν nur die ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων auf, die im vorigen Verſe den Gegenſatz gegen das θέλημα θεοῦ bildeten und Petrus vertauſcht das allgemeine ἀνθρώπων nur mit dem concreten ἐθνῶν, weil von dem Verhalten er Heiden gegen die Chriſten, welche nicht mehr ihr βούλημα vollführen ollen, im Folgenden die Rede ſein ſoll. Wenn aber de Wette behauptet, es ei das ἐθνῶν nur im Gegenſatze mit ihrer jetzigen Stellung als Volk Gottes geſagt, ſo iſt das offenbar unrichtig, da ja 4, 3. die Reflexion auf ihr ehemaliges Leben deutlich genug ausgeſprochen iſt.

von dem vorkommt, was dem Geſetze des Alten Bundes widerſtreitet, ausdrücklich auf ſolche hinweiſt, für welche dieſes Geſetz verpflichtend war. So beweiſt auch dieſe Stelle das gerade Gegentheil von dem, was ſie nach der Meinung der Gegner beweiſen ſoll.

Der Brief alſo beſtätigt durchweg die Vorausſetzung, welche bereits durch die Adreſſe erweckt war, daß der Verf. judenchriſtliche Leſer im Auge hat. Will man trotzdem bei der Annahme heidenchriſtlicher Leſer ſtehen bleiben, ſo kann der Beweggrund nur noch darin liegen, daß man die Exiſtenz rein judenchriſtlicher Gemeinden in Kleinaſien bezweifelt. Aber dieſer Zweifel kann auf unſer exegetiſches Reſultat keinen Einfluß ausüben; er kann höchſtens die neue Frage hervorrufen, warum denn Petrus ſich nur an den judenchriſtlichen Theil der Gemeinden gewandt habe. Und dieſe Frage muß aufgeworfen werden; denn in der That gab es außerhalb Paläſtina's ſchwerlich irgend wo rein judenchriſtliche Gemeinden und auch die Gemeinden der in der Adreſſe genannten Landſchaften Kleinaſiens werden wir uns von frühe an aus juden- und heidenchriſtlichen Elementen zuſammengeſetzt zu denken haben. Von großer Bedeutung wäre nun die Vorfrage, in welchem Verhältniſſe wir uns dieſe Elemente zu denken haben, welches von beiden die Oberhand gehabt haben dürfte. Eine auf ſichere hiſtoriſche Data geſtützte Antwort darauf zu geben, iſt freilich unmöglich; aber ſo viel läßt ſich doch mit großer Wahrſcheinlichkeit ausſprechen, daß dieſe Antwort je nach den verſchiedenen Zeiträumen, die wir in's Auge faſſen, ſehr verſchieden wird ausfallen müſſen. Nach Act. 2, 9. waren aus vielen der Provinzen, an welche unſer Brief gerichtet iſt, Feſtpilger in Jeruſalem beim erſten Pfingſtfeſte anweſend und manche von ihnen mögen den Saamen des Evangeliums in die Kreiſe ihrer dortigen Glaubensgenoſſen zurückgetragen und ſo aus gebornen Juden den Stamm der dort entſtehenden Chriſtengemeinden gebildet haben. Die von dieſem Stamme ausgehende Ausbreitung des Chriſtenthums wird

im Wesentlichen Judenmission, höchstens Proselytenmission gewesen und so die überwiegende Mehrzahl der Gemeinden judenchristlich geworden sein, so lange bis durch die Wirksamkeit des Apostel Paulus das heidenchristliche Element das Uebergewicht erlangte. Der große Heidenapostel aber hatte bei seiner ersten Missionsreise nur den südöstlichen Theil Kleinasiens berührt, der hier gar nicht in Betracht kommt; bei der zweiten war er nur im Fluge hindurchgezogen und erst die Geschichte der dritten und namentlich seines dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus bringt uns gewisse Nachricht von den bedeutenden Erfolgen seiner Heidenmission in den Theilen Kleinasiens, um die es sich hier handelt. Vor dieser Zeit also ist es durchaus nicht anzunehmen, daß in den neu sich bildenden Gemeinden das heidenchristliche Element sehr bedeutend war, geschweige gar die Oberhand hatte, nachher versteht es sich freilich von selbst.

Nehmen wir nun an, daß unser Brief *vor* diesem Zeitpunkt geschrieben sei — und daß wir das dürfen, werden, so hoffen wir, die folgenden Untersuchungen allseitig bestätigen — so beantwortet sich die Frage, warum Petrus seinen Brief nur an Judenchristen gerichtet hat, einfach dahin: weil diese die überwiegende Mehrzahl der Gemeinde bildeten. Allein wir dürfen allerdings bei diesem Resultate nicht, wie *Jachmann*, stehen bleiben. Das rein numerische Verhältniß kann unmöglich den Apostel bewogen haben, nur an die Mehrzahl zu schreiben und die Minderzahl zu ignoriren; auf seinen Beruf als Judenapostel können wir auch nicht provociren, da doch nun einmal auch Heidenchristen mit in der Gemeinde waren, also den Brief auch in der Gemeindeversammlung vorlesen hörten. Fragen wir also, warum Petrus trotzdem in der Adresse *nur* die Judenchristen anredet und durch den ganzen Brief hin *nur* ihrer gedenkt, so muß dies zugleich in seiner eigenthümlichen Anschauung von dem Verhältniß jenes judenchristlichen Grundstocks der Gemeinde zu dieser heidenchristlichen Beimischung derselben gelegen haben und das ist es, was *de Wette* richtig erkannt hat, wenn er sagt,

daß Petrus die Judenchriſten als die Subſtanz der Gemeinde bildend denke. Dieſe Vorſtellung deſſelben werden wir nun im Folgenden näher nachzuweiſen haben. Hier aber ſei noch ſo viel bemerkt, daß dieſe Anſchauung nur möglich war unter Verhältniſſen, wo wirklich noch die Mehrzahl der Gemeinden aus Judenchriſten beſtand, d. h. alſo in dem von uns oben für die Abfaſſung des Briefes angegebenen Zeitpunkte. Hatte einmal das heidenchriſtliche Element factiſch die Oberhand gewonnen, ſo mußte dieſe Anſchauung aufgegeben werden, oder, wenn dennoch feſtgehalten, mußte ſie zu Forderungen an die Heidenchriſten treiben, welche Petrus nach Act. 15, 10. ausdrücklich ihnen zu erlaſſen vorſchlug, wie §. 3. näher erhellen wird.

§. 2. Die Realiſirung des Altteſtamentlichen Ideals in der judenchriſtlichen Gemeinde.

Wir haben ſchon oben geſehen (Vgl. Abſchn. I. §. 1. S. 41.), daß in dem Abſchnitte 2, 4—10. Petrus die Herrlichkeit der durch ſtetes Wachsthum und feſten Anſchluß an den Herrn vollendeten Chriſtengemeinde ſchildert. Die Farben zu dieſer Schilderung entnimmt er durchweg aus dem Alten Teſtamente; aber es ſind nicht willkührlich gewählte Farben. Was dem Volke Israel im Alten Bunde als höchſtes Ideal vorgeſteckt war, was es aber niemals vollſtändig erreicht hatte, das iſt in der Chriſtengemeinde realiſirt worden. Aber an wem iſt es realiſirt worden? „Ihr ſeid das auserwählte Volk", ſo redet Petrus 2, 9. ſeine gläubig gewordenen Volksgenoſſen, die Judenchriſten an. Sie alſo — und nicht etwa die Heidenchriſten — ſind es und müſſen es ſein — wenn anders die dem Volke Israel gewordenen Verheißungen wirklich in Erfüllung gegangen ſein ſollen — in denen das Ideal des Altteſtamentlichen Gottesvolkes realiſirt iſt[1]). Da nun

[1]) Die meiſten Ausleger ſehen dieſe Stelle ſo an, als ob Petrus die dem Volke Israel im Alten Teſtamente beigelegten Prädikate auf die Chriſtengemeinde übertrage. „Denn euch gelten alle dieſe Titel und Ausſprüche, ihr Chriſten, — erklärt Morus a. a. O. S. 131. —; ihr

Petrus in der Realiſirung dieſes Ideals die vollendete Herrlichkeit der Chriſtengemeinde ſchildert, ſo iſt es klar, daß in ſeiner Anſchauung die gläubig gewordene Judengemeinde oder die Judenchriſten die eigentliche Subſtanz der Chriſtengemeinde bilden. Wir verſuchen es, dieſe wichtige Grundanſchauung des Apoſtels nach ihren Hauptmomenten näher darzulegen.

A. Das Eigenthumsvolk und die Heerde Gottes.

Wir gehen dabei aus von dem in der Stelle 2, 9. abſchließenden und Alles zuſammenfaſſenden Begriff des *λαὸς εἰς περιποίησιν*, der in der Altteſtamentlichen Grundſtelle auf

---

ſeid das alles, was von den Juden im A. T. ſteht" und Hottinger ſagt a. a. O. S. 114.: hanc gloriam a Judaeis transfert ad Christianos (Vergl. von Cölln, bibl. Theologie II. S. 351.). Ganz verwerflich iſt dieſe Anſicht natürlich, wenn ſie vorausſetzt, daß die Juden ſich fälſchlich dieſen Ruhm angemaßt hätten, was mehr oder minder klar die Vorausſetzung bei den rationaliſtiſchen Auslegern iſt. Ja, Semler ſagt grabezu: tribuebant suae genti hanc praestantiam prae aliis cunctis gentibus, abusi — an einer andern Stelle heißt es: ineptissime abusi — sententiis antiquis (a. a. O. S. 98.) und auch nach Jachmann haben die Juden es ſich „nur eingebildet", das Volk Gottes zu ſein (a. a. O. S. 143.). Davon natürlich kann nicht die Rede ſein. Allein ſoviel iſt richtig, und wir werden dies im Einzelnen weiter unten zeigen, daß alle jene Prädikate noch nicht dem empiriſchen Israel gehörten, ſondern ihm nur als Ideal und Verheißung vorgeſteckt waren. Es war alſo etwas wirklich Neues, wenn den gläubig gewordenen Juden, an welche der Brief gerichtet iſt, zugerufen wird: Ihr ſeid das auserwählte Volk; es iſt an euch in Erfüllung gegangen, was eure Väter noch nicht erreichten und was die ungläubig Bleibenden (2, 7. 8.) auch jetzt nimmer erreichen. Es iſt alſo nicht richtig, wenn Calvin ſagt: patres vestros olim Moses gentem sanctam etc. vocabat, nunc majori jure in vos competunt isti omnes tituli (a. a. O. S. 37.). Denn in Wahrheit kommen ſie nicht nur majori jure, ſondern nach ihrer urſprünglichen Beſtimmung überhaupt nur dem Volke Israel zu, wenn es ſeine Bundespflichten erfüllt und das geſchieht erſt in dem gläubig gewordenen Israel. Von einer Uebertragung jener Prädikate von der Judengemeinde auf die chriſtliche kann alſo nur inſofern die Rede ſein, als dieſe eben weſentlich aus den ihre Bundespflicht erfüllenden, d. i. gläubig gewordenen Juden beſteht. Wie ganz fern einem Juden die Idee einer wirklichen Uebertragung

welche die unſre zunächſt zurückweiſt [1]), an die Spitze geſtellt iſt. Ehe nämlich dem Volke Israel vom Sinai das Geſetz gegeben ward, ließ Jehovah ihm ſagen (Exod. 19, 5. 6.): Wenn ihr meiner Stimme gehorchet und meinen Bund haltet, ſo ſollt ihr mein Eigenthum ſein aus allen Völkern (סְגֻלָּה מִכָּל-הָעַמִּים LXX: λαὸς περιούσιος). Ausdrücklich wird hier das herrliche Vorrecht, Eigenthumsvolk Gottes zu ſein, nicht dem empiriſchen Volke Israel zugeſprochen, ſondern ihm als ein Ideal und eine Verheißung vorgehalten, deren Erfüllung an die Bedingung der Geſetzeserfüllung und Bundestreue geknüpft iſt. Ebenſo wird dies dem Volke als ſeine höchſte Beſtimmung und ſein herrlichſtes Ziel dargeſtellt in Stellen wie Levit. 26, 12. Deuteron. 7, 6. 14, 2. 26, 18.

---

jener Verheißungen im vollen Sinne des Wortes lag, die ihm nur ein Bruch der göttlichen Bundestreue ſcheinen konnte, das erhellt am beſten aus Paulus ſelbſt, der doch wahrlich die Gleichberechtigung der Heiden und der Juden in Bezug auf das chriſtliche Heil lehrte und doch die Theilnahme jener an den Verheißungen der Väter nur durch den Begriff des geiſtlichen Israel und der durch den Glauben vermittelten Abſtammung von Abraham zu rechtfertigen vermochte. (Vergl. Röm. 4.) Von dieſer Idee eines geiſtlichen Israel findet ſich aber bei Petrus keine Spur. Die Chriſtengemeinde hat an den Verheißungen des Altteſtamentlichen Bundesvolkes Antheil, aber weil ſie eben das leibliche Israel iſt; nur nicht das ganze, ſondern eben der bekehrte und gläubig gewordene Theil deſſelben. Mit Recht ſagt Schmid in ſeiner bibliſchen Theologie: „Petrus ſchaut die Chriſten an als diejenigen, in welchen die Idee des theokratiſchen Volkes verwirklicht iſt. Erſt ſie ſind in Wahrheit das, was im alten Bunde die Genoſſen der Theokratie ſein ſollten“ (a. a. O. II. S. 156. 7.); allein da auch er die Leſer für Heidenchriſten hält, iſt auch hier die richtige Beziehung der Stelle nicht gefaßt.

[1]) Dabei iſt jedoch zu bemerken, daß außer jener Grundſtelle aus Exod. 19. namentlich wegen des Folgenden dem Apoſtel zugleich die Stelle Jeſajas 43, 20. 21.: τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτὸν, λαόν μου, ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι (LXX), und in dem Ausdrucke λαὸς εἰς περιποίησιν — wo das εἰς das zum Eigenthum beſtimmte Volk bezeichnet, wozu vergl. 1, 10. 11. — die Stelle Maleachi 3, 17.: ἔσονταί μοι εἰς περιποίησιν (LXX) vorſchwebte.

Pſalm 135, 4. u. a. a. O. Allein das Volk des Alten Bundes hatte jene Bedingungen nicht erfüllt und konnte darum auf jenes Ehrenprädicat im vollſten Sinne keinen Anſpruch machen, wenn es ihm auch manchmal gleichſam per anticipationem beigelegt wird. Das war dem prophetiſchen Tiefblick nicht verborgen, darum verhießen die Propheten die Realiſirung jenes Ideals in der meſſianiſchen Zeit. Dann werde Gott ihr Gott und das Volk ſein Volk ſein und ſein wahres Eigenthum (Jerem. 31, 1. 33. 32, 38. Maleachi 3, 17.). Auf's Entſchiedenſte aber ſpricht es Hoſea aus, daß das Volk in ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit nicht Gottes Volk ſei, daß aber Gott in der meſſianiſchen Zeit wieder zu ihm ſprechen werde: Du biſt mein Volk (2, 23.).

Dieſe Verheißung iſt nun erfüllt. Das Volk Israel, d. h. der gläubig gewordene Theil deſſelben, hat ſeine Bundespflicht erfüllt und iſt das Eigenthumsvolk Gottes geworden (2, 9.). Ausdrücklich wird auf die gläubigen Juden jene Stelle des Hoſea angewandt (2, 10.)[1]. Wäre wirklich an die Stelle

---

[1]) Es wird dieſe Stelle vielleicht ſchon ſeit Auguſtin (Vergl. §. 1.), gewiß aber ſeit Beda Venerabilis (vergl. a. a. O. S. 971: hoc testimonium quondam per Mosen antiquo dei populo datum est, quod nunc recte gentibus dat Petrus) als Beweis angeführt, daß Petrus an ehemalige Heiden ſchreibe. Man ſtützt ſich dann darauf, daß ja die ehemaligen Juden jenes Ehrenprädikat, Volk Gottes zu ſein, bereits beſaßen. Wir haben aber eben gezeigt, daß dies nach prophetiſcher Anſchauung nicht der Fall zu ſein braucht, und daß es nach petriniſcher nicht der Fall iſt, zeigt unzweideutig die Anwendung der Stelle aus Hoſea, die ja nach ihrem Originalſinne dem vormeſſianiſchen Volke Israel dies Ehrenprädikat abſpricht. Mit Recht ſagt ſchon Hornejus: ipse propheta diserte non de gentibus sed de populo Israelitico loquitur et futurum ait, ut dominus populum suum quem propter ejus fornicationes a se abjecisset, de novo sibi desponset, — sicut hoc sub novo testamento in omnibus Judaeis impletum est, qui ad fidem Christi accesserunt. Idque ipsum est, quod Petrus hic asserit (Expositio literalis in ep. cath. scti ap. Petri priorem. Brunsvigae 1654. S. 67. Vergl. Calvin a. a. O. S. 38.). Wenn trotzdem de Wette, Huther u. a. behaupten, die Stelle ſei ihrem urſprünglichen Sinne entgegen auf

des Volkes Israel ein neues Volk, das aus Heiden und Juden gemiſchte, oder gar vorzugsweiſe aus Heiden beſtehende Chriſtenvolk getreten, ſo wären jene Verheißungen nicht erfüllt, oder doch nur in einer Weiſe erfüllt, die, ähnlich wie es bei Paulus geſchieht, motivirt werden müßte. Bilden aber die ehemaligen Juden die eigentliche Subſtanz der Chriſtengemeinde dergeſtalt, daß alle andern Beſtandtheile gegen ſie verſchwinden und in ſie aufgehen, dann allein ſind jene Verheißungen wirklich vollkommen in ihrem urſprünglichen Sinne erfüllt.

Genau dieſelbe Anſchauung tritt nun auch in der petriniſchen Tempelrede hervor (Act. 3, 23.). Dort citirt Petrus die moſaiſche Weiſſagung auf Chriſtum (Deut. 18, 15. 19.), ſubſtituirt aber abſichtlich ſtatt der dort befindlichen Drohung: „Wer dieſen Propheten nicht hört, an dem will ich's rächen", die ſolenne Fluchformel aus Num. 15, 30: „deſſen Seele ſoll ausgerottet werden aus dem Volke". Hier iſt es klar, daß der λαός im abſoluten Sinne, alſo das Volk Israel die Subſtanz der Chriſtengemeinde ausmacht. Freilich nicht das ganze Volk, ſondern nur die, welche den Meſſias hören, d. h. glauben. Die ungläubig bleibenden Juden aber ſetzen nicht etwa die alte Volksgemeinſchaft fort (ſo daß es doch auch außerhalb der Chriſtengemeinde noch einen Theil des λαός gäbe), ſondern ſie werden aus dem Volke ausgerottet, ſo daß ſie aufhören, Mitglieder des gläubig gewordе-

Heidenchriſten bezogen, ſo iſt das reine Willkühr. Will man dieſe aus der nachher wieder mit auf dieſe Stelle gegründeten Vorausſetzung rechtfertigen, daß Petrus an Heidenchriſten ſchreibe, ſo iſt das nicht weniger ein Cirkelbeweis, als wenn man ſie darauf gründet, daß ja Paulus die Stelle von der Berufung der Heiden verſteht (Röm. 9, 25.) und aus der gleichen Benutzung derſelben Stelle dann wieder den Beweis für die Abhängigkeit des Petrus von Paulus führt. In beiden Punkten beweiſt die Stelle, wenn man ohne Vorausſetzungen an ſie heran geht, das gerade Gegentheil von dem, was ſie nach der Meinung der Gegner beweiſen ſoll und iſt, wie wir oben geſehen, auch zu dieſem gegentheiligen Beweiſe vielfach benutzt worden.

nen und dadurch zur Realisirung seines Ideals gelangten Volkes Israel zu sein. Und wie das Volk des Alten Bundes jenes Ideal nicht erreichte, weil es der Stimme Gottes nicht gehorchte (was doch nach Exod. 19, 5. die nothwendige Bedingung dafür war), so werden auch jetzt diejenigen von dem Eigenthumsvolke ausgeschlossen, welche der Stimme jenes gottgesandten Propheten nicht gehorchen (Act. 3, 23.), der allein das Volk seinem idealen Ziele zuführen kann. Ihrer Vorzüge und Verheißungen beraubt, fallen sie zurück in die Kategorie der jenem λαός entgegenstehenden ἔθνη und es ist nicht unmöglich, daß Petrus die ungläubig gebliebenen Juden ohne weiteres zu den ἔθνη rechnet. Beweisen läßt sich das freilich nicht, aber es würde sich daraus am besten erklären, warum Petrus unter den ungläubigen Gegnern der Christen immer nur der ἔθνη gedenkt (1 Petr. 2, 12.).

Unter einem sehr gebräuchlichen Alttestamentlichen Bilde (Vgl. Psalm 23. 80, 2. u. a.) erscheint dieselbe Idee, wenn 1 Petri 5, 2. 3. die Christengemeinde die Heerde Gottes (ποίμνιον τοῦ θεοῦ) genannt wird. Denn wie der Hirt der Eigenthümer seiner Heerde, so ist Jehovah der Eigenthümer seines Volkes. Auch hier verkünden die Propheten, besonders von der messianischen Zeit, daß in ihr Gott der Hirte seines Volks und das Volk seine Heerde sein werde (Jesaias 40, 11. Jerem. 31, 10. Ezech. 34, 11. 12.). Damit stimmt denn auch sehr gut, daß Jehovah als der Eigenthümer der Heerde den Messias als einzigen Hirten über sie setzt (Ezech. 34, 23. 24.) an Stelle der Fürsten und Führer des Volks, die sonst die Hirten desselben genannt werden (Jerem. 10, 21. 23, 1—4.), aber dadurch, daß sie das Volk irre führten, eben das Verderben des Volkes verschuldet haben. Denn ebenso ist in unserer Stelle Christus der ἀρχιποίμην der Heerde, die Gott angehört (1 Petr. 5, 4.). Wie diese Vorstellung von Christo zugleich auf ausdrückliche Aussprüche desselben zurückweist (Vergl. Joh. 10. 21, 16. Matth. 25, 32. Vergl. 2, 6. 9, 36.), haben wir schon oben gesehen. Auch hier ist

das Volk Israel in ſeinem vorchriſtlichen Zuſtande fern von dem Ziel, Heerde Jehovah's zu ſein; denn ſie waren wie die umherirrenden Schafe. Nun aber, wo ſie durch den Glauben an Chriſtum das ihnen vorgeſteckte Ziel erreicht haben, ſind ſie umgekehrt zu ihrem Hirten und ſo die Heerde Gottes geworden (1 Petri 2, 25. Vgl. 5, 2.)[1]).

Die hier entwickelte Anſchauung des Apoſtel Petrus findet auch ſonſt im N. T. ihre Analogieen. So wird in den Lobgeſängen, mit welchen die erſten Capitel des Evangeliums Lucä die Geburt des Meſſias und ſeines Vorläufers feiern, das meſſianiſche Heil ausdrücklich dem Volke Israel vindicirt (Luc. 1, 68. 77. 2, 32. Vgl. 7, 16.). Dies Volk iſt noch der λαός im abſoluten Sinne, wie in der petriniſchen Rede Act. 3, 23. und es hat, der Verheißung des A. Teſtaments gemäß, als ſolches den erſten Theil an allem Segen, den die meſſianiſche Zeit bringt. Allein hier bringt dies die ganze Situation von ſelber mit ſich. Noch evidenter iſt dies im Hebräerbriefe. Die Chriſtengemeinde wird dort 4, 9. ausdrücklich ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ genannt, wie 11, 25. das Volk Israel und ein Altteſtamentlicher Ausſpruch (Deut. 32, 36.), der von dem Volke Israel handelt, wird ohne Weiteres von der

[1]) Durch ein in der That auffallendes Mißverſtändniß iſt, ſoviel ich ſehe, von allen Auslegern unter dem ποιμήν Chriſtus verſtanden. Allein, daß darunter Gott zu denken iſt, zeigt ſchon das ἐπεστράφητε; denn nicht von Chriſto, ſondern von Gott hat das Volk in ſeinem vorchriſtlichen Zuſtande ſich abgewandt, zu ihm allein kann es ſich auch wieder bekehren (Vergl. Act. 14, 15. 15, 19. 26, 20. 1 Theſſ. 1, 9.). Wenn man ſich auf 5, 4. beruft, wo Chriſtus der Erzhirte genannt wird, ſo braucht man dem nur 5, 2. entgegen zu halten, wo ja Gott der Hirte der Gemeinde iſt. Daß dieſe beiden Anſchauungen ſich nicht widerſprechen, vielmehr ſchon im A. T. zuſammengehen, haben wir im Texte gezeigt. Für unſere Auffaſſung ſpricht aber noch außerdem, daß die petriniſche Stelle auf Ezech. 34. 10. 16. anzuſpielen ſcheint, wo es, und zwar natürlich nicht von Chriſto (wie Gerhard a. a. O. S. 317 meint), ſondern von Jehovah heißt: ἰδοὺ ἐγὼ ἐκζητήσω τὰ πρόβατά μου καὶ ἐπισκέψομαι αὐτὰ, ὥσπερ ζητεῖ ὁ ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ — τὸ ἀπολωλὸς ζητήσω καὶ τὸ πλανώμενον ἐπιστρέψω. (LXX.) Vergl. Pſalm 119, 176.

Chriſtengemeinde ausgeſagt (10, 30.). Endlich wird die oben beſprochene Verheißung Jerem. 31, 33. ausdrücklich als im Chriſtenthum erfüllt dargeſtellt (8, 10.). Hier alſo kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Chriſtengemeinde das gläubig gewordene Israel iſt; daher auch immer nur von dem die Rede iſt, was Gott an ſeinem Volke Israel gethan hat (2, 17. 13, 12.). Allein beim Hebräerbriefe erklärt ſich das daraus, daß derſelbe wirklich an rein judenchriſtliche Gemeinden gerichtet iſt, alſo nur eine aus gläubigen Juden beſtehende Chriſtengemeinde in's Auge zu faſſen hat. Finden wir nun dieſelbe Anſchauung bei Petrus, der nicht mehr an rein judenchriſtliche Gemeinden ſchreibt, ſo iſt es klar, daß derſelbe doch den judenchriſtlichen Theil der Gemeinde als den weſentlichen Kern, die eigentliche Subſtanz der Chriſtengemeinde anſieht.

Ganz etwas anders iſt es bereits, wenn Jacobus auf dem Apoſtelconcil ſagt (Act. 15, 14.), Gott habe ſeinem Namen ein Volk gewonnen, alſo auch ein λαὸς θεοῦ; denn indem er hinzufügt: ἐξ ἐθνῶν, beweiſt er, daß dies nicht das Altteſtamentliche Bundesvolk iſt, ſondern ein neu berufenes neben jenem. Und wenn der Apokalyptiker die Chriſtengemeinde das Volk Gottes nennt (18, 4. 21, 3.), ſo iſt auch dieſes nicht etwa nur das zur Realiſirung ſeines Ideals gelangte Volk Israel, ſondern wiederum ein aus allen Völkern und Zungen geſammeltes (5, 9.) und darum wie Act. 15, 14. ein neu berufenes Volk. Hier alſo finden wir ſchon deutlich genug den Uebergang zu der Anſchauung des Apoſtel Paulus, welcher — dies allein charakteriſirt ihn bereits hinlänglich in ſeinem Unterſchiede von Petrus — nach der Röm. 9, 25. gegebenen Auslegung Hoſea 2, 23. gegen den urſprünglichen Sinn der Stelle auf die Heiden anwendet und alſo wirklich die Verheißung des Altteſtamentlichen Bundesvolkes auf die überwiegend aus Heiden geſammelte Chriſtengemeinde überträgt. Dieſe Chriſtengemeinde iſt nun an die Stelle des in ſeiner Mehrzahl ungläubig gebliebenen und darum verworfenen Vol-

les Israel getreten und ſo das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. 6, 16.) geworden. Und wie reimt Paulus dieſe Uebertragung mit der Treue Gottes gegen ſeine dem Altteſtamentlichen Volke Israel gegebenen Verheißungen? Die Schwierigkeit entgeht ihm nicht, wie Röm. 9, 6. zeigt. Allein wir haben bereits S. 116. Anm. 1. darauf hingedeutet, wie er ſie löſt. Er leugnet, daß die Verheißungen dem empiriſchen Israel (Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 1 Cor. 10, 18.) gegeben ſind (Röm. 9, 6.); er faßt die Abſtammung von Abraham, welche die Zugehörigkeit zum Volke Israel conſtituirt, in dem metaphoriſchen Sinne der geiſtigen Weſensähnlichkeit und erklärt nur die Gläubigen, ſeien ſie nun von Geburt Juden oder Heiden, für die wahren Abrahamskinder (Röm. 4, 12. Gal. 3, 7.), denen die Verheißung gehöre. Darum legt er auch nicht, wie Petrus, die Altteſtamentlichen Prädicate vom Eigenthumsvolke Gottes der Chriſtengemeinde bei[1]), wo ihn nicht etwa wie im Galaterbriefe (6, 16.) eine polemiſche Tendenz dazu veranlaßt[2]), vielmehr giebt er lieber dem Begriffe des Eigenthumsvolkes eine etwas andere Wendung, wonach derſelbe eine ſpecifiſch chriſtliche Beziehung gewinnt, und das Neuteſtamentliche Eigenthumsvolk von dem Altteſtamentlichen unterſcheidet, er ſagt nämlich, Chriſtus habe die Gemeinde ſich zum Eigenthumsvolke erkauft (Act. 20, 28. Tit. 2, 14. Vergl. Apoc. 5, 9.). Einzig in ſeiner Art ſteht alſo Petrus da mit jener echt judenchriſtlichen Anſchauung, wonach ſelbſt bei gemiſchten (wenn auch noch überwiegend judenchriſtlichen) Gemeinden der judenchriſtliche Theil ſo ſehr die weſentliche Subſtanz bildet, daß er in der Chriſtengemeinde nur den Theil des jüdiſchen Volks ſieht, an dem das ſchon im A. T. ihm vorgeſteckte

---

[1]) Das Citat 2 Cor. 6, 16. gehört gar nicht hierher, weil die zweite Hälfte deſſelben, die hier allein in Betracht käme, nur mit aufgenommen iſt, ohne im Zuſammenhange der Rede von Bedeutung zu ſein.

[2]) Vergl. Meyer, kritiſch-exegetiſches Handbuch über den Brief an die Galater. 2. Aufl. Göttingen 1851. S. 242. 3.

Ideal, Eigenthumsvolk Gottes und Heerde Jehovah's zu ſein, realiſirt iſt.

B. Das heilige Prieſterthum und das geiſtliche Gotteshaus.

Auch die beiden andern Prädicate, welche in der Grundſtelle Exod. 19, 6. als Ideal dem Volke Israel vorgeſteckt werden, legt Petrus der gläubig gewordenen Judengemeinde bei: Ihr ſeid ein königliches Prieſterthum [1]), ein heiliges Volk (2, 9.). Daß dieſes allgemeine Prieſterthum unter dem alten Bunde ein unerfülltes und unerfüllbares Ideal ſei, zeigte ſchon die bleibende Einſetzung des levitiſchen Prieſterthums, das

---

[1]) Der Urtext hat: מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים d. i. eigentlich: ein Königreich von Prieſtern, das aus lauter Prieſtern beſteht. Wenn die LXX, denen Petrus folgt, βασιλεῖον ἱεράτευμα überſetzen, ſo ſoll dies offenbar nichts anders heißen, als eine Jehovah, dem Könige, dienende Prieſterſchaft, wie man ja ebenſo von einer königlichen Dienerſchaft redet (Vgl. Bengel a. a. O. S. 517: deus est rex, ejus sacerdotes sunt fideles, und Morus a. a. O. S. 130). Das iſt ja eben das Characteriſtiſche des Altteſtamentlichen Prieſterthums, daß ſein Gott zugleich ſein König iſt, weil es die Theokratie iſt, in der es das Prieſteramt beſitzt. — Es iſt darum eben ſo falſch, wenn man mit Hottinger, Hensler u. a. behauptet, regium ſei nur ſo viel wie splendidum, augustum, als wenn man in dem βασιλεῖον das Königthum der Chriſten angedeutet findet, in welchem Sinne allerdings Apoc. 1, 6. 5, 10. unſer Ausſpruch gefaßt wird. Von dieſer Vorausſetzung ausgehend, ergeht ſich ſchon Didymus in Betrachtungen darüber, daß, während im A. T. Königthum und Prieſterthum getrennt war, in den Chriſten beides vereinigt ſei, da Chriſtus Prieſter und König zugleich geweſen (enarratio a. a. O. S. 290), und Oecumenius findet darin einen Grund, daß ſie nicht um Abrahams, ſondern um Chriſti willen erwählt ſeien (a. a. O. S. 497). Dagegen nehmen es ſchon die Clementiniſchen Adumbrationes mehr im Sinne des Urtextes: regale dixit, quoniam ad regnum vocati sumus et sumus Christi, wobei nur unter dem βασιλεύς fälſchlich Chriſtus verſtanden iſt. Aber ſelbſt die neueren Ausleger, wie Steiger, de Wette und Huther tragen die Auffaſſung von dem Königthum der Chriſten aus der apokalyptiſchen Stelle ganz unberechtigter Weiſe in die unſrige hinein. (Vergl. Knapp, script. var. arg. I. S. 79. II. S. 560.)

wenigſtens annähernd dieſes Ideal realiſiren ſollte. — Das Weſen des Prieſterthums erläutert Num. 16, 5. näher dahin, daß der Prieſter Gottes Eigenthum iſt, daß er heilig iſt und daß er Gott nahen und opfern darf. Aus dem erſten Momente ſehen wir, wie eng das allgemeine Prieſterthum mit dem Begriffe des Eigenthumsvolkes zuſammenhängt. Das levitiſche Prieſterthum ſollte auch dieſes Ideal wenigſtens annähernd realiſiren, in dem Volke Gottes (im weiteren Sinne) das Eigenthumsvolk im engeren Sinne ſein (Num. 8, 14.). Damit hängt auf's Engſte zuſammen der Character der Heiligkeit, welcher dem Prieſterthum eignet. Im Begriffe der Heiligkeit liegt zunächſt die Ausſonderung von allem Profanen, die Weihe an Gott, welcher der Heilige κατ' ἐξοχήν iſt. Damit verbindet ſich dann erſt das Moment der fleckenloſen Reinheit in ſittlichem Sinne, weil dem Profanen zugleich die Unreinheit und Sünde anklebt. Was aber Gottes Eigenthum iſt, iſt natürlich von allem Profanen ausgeſondert, Gott geweiht und muß von fleckenloſer Reinheit ſein (Vgl. Deut. 7, 6. 14, 2. 26, 18. 19.). Urſprünglich ſollte das ganze Volk heilig ſein (weil es Eigenthumsvolk Gottes ſein ſollte), wie Jehovah, ſein Gott, heilig iſt (Lev. 11, 44. 19, 2. 20, 7.) und ſo werden auch die Frommen des Alten Bundes im N. T. wirklich ἅγιοι genannt (1 Petri 3, 5. Matth. 27, 52. Luc. 1, 70. u. a. a. O.), weil ſie das Ideal ihres Volkes doch wenigſtens annähernd erreichten. Allein das Volk im großen Ganzen blieb unheilig und darum mußte das levitiſche Prieſterthum als Stellvertreter des Volkes dieſe Heiligkeit wenigſtens annäherungsweiſe realiſiren (Levit. 21, 6—8. Pſalm 106, 16.). Wiederum auf's Engſte hängt mit dieſer Heiligkeit das Vorrecht zuſammen, Gott zu nahen und zu opfern קָרַב und הִקְרִיב, wie der Hebräer bezeichnend den engen Zuſammenhang von beidem durch den gemeinſamen Stamm ausdrückt. Die LXX geben es durch: προσάγειν oder ἐγγίζειν, προσέρχεσθαι und προσφέρειν). Denn nur, wer heilig iſt, darf Gott, dem Heiligen, nahen ohne zu ſterben.

(Exod. 19, 22. Levit. 21, 17—23. Vergl. Ezech. 43, 12. 44, 13—16.) Das Volk ſollte wohl urſprünglich ſelbſt ein עַם קְרֹבוֹ (Pſalm 148, 14.) ſein; allein weil es eben noch unheilig war, ſo mußte auch in dieſer Hinſicht das levitiſche Prieſterthum ſein Stellvertreter werden. Darum wird endlich Jeſ. 61, 6. dem Volk Israel ausdrücklich verheißen, daß ſie in der meſſianiſchen Zeit wirklich Prieſter Gottes ſein werden.

Dieſe Stellvertretung hat nun, wo das gläubig gewordene Israel ſein Ideal realiſirt hat, aufgehört. Nicht weil das Prieſterthum in Chriſto ſeine höchſte Erfüllung gefunden, wie der Hebräerbrief es darſtellt, ſondern weil durch Chriſtum die Idee des Prieſterthums an dem Volke ſelbſt verwirklicht iſt, kann in der Chriſtengemeinde von einem levitiſchen Sonderprieſterthum nicht mehr die Rede ſein. Denn das gläubig gewordene Israel iſt ſelber ein Volk von Prieſtern, die Jehovah ihrem Könige dienen im Schmuck der Heiligkeit, ein *βασιλεῖον ἱεράτευμα* (2, 9.), ein *ἱεράτευμα ἅγιον* (2, 5.), und darum auch ein *ἔθνος ἅγιον* (2, 9.). Freilich muß dieſe Heiligkeit auch in der Chriſtengemeinde fortſchreitend noch immer mehr und mehr realiſirt werden. Denn der Apoſtel ermahnt ja zur Heiligung (1, 22.) und hält auch dem gläubigen Israel des Neuen Bundes dieſelben Worte vor, welche einſt dem Israel des Alten Bundes geſagt wurden (1, 16.), zur Erinnerung, daß es auch noch immer nach dieſem Ideale zu ſtreben habe; allein da die Heiligung des gläubigen Israel, das in dem Gehorſam dieſes Glaubens ſeine Bundespflicht erfüllt hat, gewirkt wird durch den heiligen Geiſt (1, 2.)[1]), welchen

[1]) Der Genitiv *πνεύματος* wird faſt von allen Auslegern richtig als Genitivus efficientis gefaßt und das *πνεῦμα* vom göttlichen Geiſte, was die offenbar trinitariſche Beziehung der drei parallelen Beſtimmungen auf's Entſchiedenſte fordert. Wenn Semler a. a. O. Seite 5 meint, der *ἁγιασμὸς πνεύματος* ſtehe entgegen judaicae opinioni de sanctitate quasi naturali gentis suae ſo iſt daran richtig, daß die Heiligkeit des Altteſtamentlichen Israel wirklich nur eine vorbildliche war, die ihre wahre

Gott gegeben hat denen die ihm gehorchen (Act. 5, 32.), so hat es in diesem göttlichen Geiste die Bürgschaft, daß jener Heiligungsproceß in stetigem Fortschritt seine **Vollendung** erreicht und die Heiligkeit des Priesterthums fortgehend **realisirt** wird. Endlich kommt dem gläubigen Israel, als einer priesterlichen Gemeinschaft, auch das Nahen zu Gott (3, 18: *προσάγειν*), wie das Opfern (2, 5: *ἀναφέρειν*, was mit dem *προσφέρειν* gleichbedeutend ist und nur das Moment des Hinauftragens auf den Altar näher hervortreten läßt) zu. Wie aber der Messias es ist, durch den überhaupt die jüdische Volksgemeinde allein die Realisirung ihres Ideals erreicht, so ist er es auch, der die Christen zu Gott hinzunahen macht (3, 18.) und durch den sie ihre gottgefälligen Opfer darbringen (2, 5.). Und wie der heilige Geist der wirksame Factor der Heiligung ist, so sind diese Opfer, d. h. ohne Bild: der heilige Wandel der Christen (1, 15.) von dem Geiste gewirkt (*πνευματικαί* 2, 5.)[1]).

So breitet sich abermals ein Anschauungskreis unsers Apostels vor uns aus, der mit dem vorigen vollkommen concentrisch ist und auf's Genauste zusammenhängt. Wie eigenthümlich derselbe aber unserm Apostel ist und wie bezeichnend für den judenchristlichen Character seiner Lehranschauung, das tritt hier ebenfalls deutlich genug hervor. Nur in der judenchristlichen Apokalypse findet sich die Idee von dem allgemeinen Priesterthum der Christen (1, 6. 5, 10. 20, 6.) und zwar verbunden, wie wir sahen (Vgl. S. 125. Anm. 1.), mit der Vorstellung von ihrer königlichen Würde und Herrschaft,

---

Realisirung noch nicht gefunden hatte; allein das fromme, schriftgemäße Judenthum wird dies auch nie verkannt haben.

[1]) Schon Oecumenius faßt dies fälschlich bloß von geistigen Opfern im Gegensatze zu den *θύματα ἄλογα* des Alten Testamentes. (a. a. O. S. 495) und so die meisten Ausleger bis auf de Wette herab. Das Richtige hat schon Steiger a. a. O. S. 227: als vom Geiste gewirkt, selbst geistlicher Natur. Das *πνεῦμα* ist natürlich auch hier der heilige Geist.

die aus einer eigenthümlichen Auslegung von Exod. 19, 6. herſtammt. Selbſt im Hebräerbriefe iſt der ſo häufig vorkommende Gedanke, daß wir im Chriſtenthum Gott nahen können (προσέρχεσθαι 4, 16. 7, 25. 10, 1. 22. 11, 6. oder ἐγγίζειν 7, 19.), nicht auf den prieſterlichen Character der Chriſten gegründet, ſondern auf das Mittleramt Chriſti, in dem das vorbildliche Prieſterthum des Alten Bundes ſeine Erfüllung erlangt hat. Bei Paulus kommt die Idee des Nahens zu Gott zwar vor, aber erſtens nur im Epheſerbriefe (2, 18. 3, 12.)[1]), mit dem es, wie wir ſehen werden, eine ganz eigene Bewandniß hat, und ſodann ohne jede Beziehung auf den prieſterlichen Character der Chriſten. Daſſelbe gilt von der im N. T. auch ſonſt nicht ſeltenen chriſtlichen Anwendung des Opferbegriffs (Röm. 12, 1. 15, 16. Phil. 2, 17. 4, 18. Vergl. Hebr. 13, 15. 16. Jac. 1, 18.), welche an die ſchon im A. T. ſich findende metaphoriſche und darum allgemeinere Faſſung dieſes Begriffes anknüpft (Vergl. Pſalm 4, 6. 50, 14. 23. 51, 18. 19. Hoſea 14, 3.) und das Opfern gar nicht mehr als eigenthümlich prieſterliche Prärogative erſcheinen läßt. Als ſolche wird ſie nur in unſerm Briefe dem gläubigen Israel zugeſprochen. — Daß die Chriſten ἅγιοι genannt werden, iſt bekanntlich auch bei Paulus, im Hebräerbriefe, in der Apokalypſe und Jud. 3. der Fall. Allein dies beruht auf dem den Chriſten eigenthümlichen Beſitze des heiligen Geiſtes. Bei Petrus fanden wir allerdings den ἁγιασμός auch bereits mit dieſem in Verbindung gebracht (1, 2.); aber eigenthümlich iſt ihm die Art, wie er die Heiligkeit der Chriſten aus dem dem Altteſtamentlichen Bundesvolke vorgeſteckten Ideale (1, 15. 16.) und ſeinem prieſterlichen Character herleitet (2, 5—9.).

Mit dem Prieſterbegriff hängt auf's Engſte zuſammen der Begriff der Wohnung Gottes. Gott hatte verheißen,

[1]) Röm. 5, 2., das zuweilen mit als Parallele angeführt wird, iſt ganz anders und gehört gar nicht hieher.

inmitten des Volkes Israel Wohnung zu machen (Exod. 29, 45. 46. Lev. 26, 11. 12.), um zu beweisen, daß er ihr Gott sei und er wohnte unter Israel zuerst in der Stiftshütte, dann im Tempel (2 Sam. 7, 2—5.), die darum die Wohnung Gottes genannt wurden (מִשְׁכָּן Exod. 25, 8. Psalm 5, 8. οἶκος τοῦ θεοῦ Matth. 12, 4. Luc. 6, 4. Joh. 2, 17.). Allein dies ganze Tempelinstitut war doch nur eine vorbildliche Darstellung von dem noch keineswegs im vollsten Sinne realisirten Wohnen Gottes unter seinem Volke. Das wurde schon dadurch ausgedrückt, daß das Volk von der eigentlichen Stätte der göttlichen Gnadengegenwart (der Wohnung im engeren Sinne) ausgeschlossen war, die nur die Priesterschaft betreten durfte. Jehovah wohnte also eigentlich nicht unter dem Volke; denn so wenig das unheilige Volk ihm nahen durfte, so wenig konnte er, der Heilige, sich dem Volke nahen, er wohnte nur unter der das Ideal der Heiligkeit wenigstens annähernd verwirklichenden Priesterschaft. Darum eignen die Propheten die volle Erfüllung der Exod. 29, 45. 46. gegebenen Verheißung ausdrücklich der messianischen Zeit zu (Ezech. 37, 26—28. Vgl. Joel 3, 26. Sacharja 2, 10.).

Auch diese Weissagung ist nun erfüllt, auch dieses dem Alttestamentlichen Bundesvolke vorgesteckte Ideal ist im Christenthum realisirt worden. Indem die gläubig gewordenen Juden an den Messias sich anschließen, der diese Vollendung bringt, werden sie als die lebendigen Steine auferbaut zu einem geistlichen Gotteshause (2, 5.), sie sind der οἶκος τοῦ θεοῦ (4, 17.), in dem Gott im vollsten Sinne Wohnung gemacht hat. Der Messias, der schon im A. T. als der Eckstein der vollendeten Theokratie geschildert war nach der Auslegung, die der Herr selbst Matth. 21, 42. der Stelle Psalm 118, 22. gegeben hatte, ist der Grund- und Eckstein dieses vollendeten Gotteshauses (1 Petri 2, 4—7. Act. 4, 11. Vgl. auch 1 Petri 2, 6. mit Jesaias 28, 16.)[1]). Und wie der heilige Geist

[1]) Eph. 2, 20. erscheint Christus unter demselben Bilde, doch in einem

es iſt, der die vollkommene prieſterliche Heiligkeit des gläubigen Israel wirkt und das Darbringen der Gott wohlgefälligen Opfer, ſo iſt er es auch, von deſſen Wirkſamkeit die Entſtehung dieſes Tempels ausgeht, der darum ein geiſtlicher genannt wird (2, 4.)[1]). Endlich erhellt aus dem Obenbemerkten, daß der Apoſtel in völlig richtigem Gedankenfortſchritt von dem geiſtlichen Gotteshauſe zu dem Prieſterthum übergeht, da unter der Prieſterſchaft im Alten Bunde Gott im engeren Sinne

---

ſo eigenthümlich durchgeführten Gleichniſſe, daß es ſehr fraglich iſt, ob dem Apoſtel jene Altteſtamentliche Abkunft deſſelben vorſchwebte.

[1]) Auch hier ſagen die Ausleger meiſt, in πνευματικός liege der Gegenſatz gegen den Altteſtamentlichen Tempel, wie Calvin (in eo subest tacita comparatio veteris templi a. a. O. S. 33), Aretius, Jachmann u. a., oder es weiſe nur auf die allegoriſche Faſſung des οἶκος hin, wie Hugo Grotius (significat ἀλληγορίαν. Opp. theol. tom. III. Basileae 1732. S. 1099), Hornejus, Hottinger, Morus u. a. (Beides ſiehe bei Gerhard a. a. O. S. 190 Quaest. 5.). Huther aber behauptet ſogar, οἶκος heiße an ſich gar nicht der Tempel, ſondern erſt οἶκος πνευματικός (a. a. O. S. 78). Zunächſt iſt nun gar nicht abzuſehen, wie dieſes Prädicat in das Wort οἶκος, wenn es hier wirklich ein Haus im Allgemeinen bedeuten könnte, den Begriff des Tempels hineinlegen ſollte. Sodann aber kann es in dieſem Zuſammenhange nur vom Tempel gefaßt werden und bedarf darum keines dies erſt erklärenden Zuſatzes. Allein auch jene früheren Faſſungen ſind ungenügend und aus dem Worte nicht ſicher zu begründen. Denn wenn auch natürlich der oben bezeichnete Gegenſatz darin liegt, ſo folgt daraus doch nicht, daß das Wort nur um dieſes Gegenſatzes willen geſetzt iſt. Vielmehr heißt es auch hier ſicher, wie wir oben S. 128. Anm. 1. ſahen: vom Geiſte gewirkt und darum ſelbſt geiſtlich (Vergl. Steiger a. a. O. S. 226). Nur darf man nicht ſolche, wie wir ſehen werden, von anderwärts her entlehnte Gedanken hineintragen, wie de Wette es thut, wenn er erklärt: ein vom Geiſte ſich zur Wohnung gebauter (a. a. O. S. 46). Vielmehr liegt es gerade in dem ganzen Zuſammenhange der Stelle, daß der Tempel allein die Wohnſtätte Gottes im Altteſtamentlichen Sinne iſt und die Idee von der Einwohnung des Geiſtes Gottes liegt ganz fern. Das Prädicat bezeichnet nur im Allgemeinen, daß der heilige Geiſt es iſt, von deſſen Wirkſamkeit die Entſtehung dieſes Tempels ausgeht. Bei πνεῦμα an den ſubjectiven chriſtlichen Geiſt zu denken, wie Hensler thut (a. a. O. S. 79), geht gar nicht an.

ſeine Wohnung hatte, wie jetzt unter dem ganzen Volke, nachdem das ganze Volk ein prieſterliches geworden iſt[1]).

Ganz wie bei Petrus erſcheint jene Altteſtamentliche Weiſſagung bei dem Apokalyptiker erfüllt in dem neuen Jeruſalem (21, 3. Vergl. 7, 15. 13, 6.), nur daß anſtatt des οἶκος θεοῦ die Vorſtellung der Hütte Gottes (σκηνὴ τοῦ θεοῦ), d. i. der Stiftshütte zum Grunde liegt, welche ja die erſte Form der Wohnung Gottes unter Israel war[2]). Bei Paulus erſcheint ebenfalls dieſelbe Vorſtellung. Nur einmal freilich wird die Gemeinde οἶκος τοῦ θεοῦ genannt (1 Tim. 3, 15.), und da hält es Paulus für nothwendig, die Erklärung des Bildes hinzuzufügen, ſonſt nennt er ſie ναὸς τοῦ θεοῦ (2 Theſſ. 2, 4.) und erläutert den Ausdruck durch die oben citirte Verheißung Lev. 26, 11. 12. (2 Cor. 6, 16.)[3]). Was aber bei ihm wieder ganz eigenthümlich iſt, iſt die Art, wie er dieſe allerdings auf dem Boden des Alten Teſtaments erwachſene und ihm entnommene Vorſtellungsweiſe demſelben enthebt und dergeſtalt mit ſeinen eigenthümlich chriſtlichen Anſchauungen verknüpft, daß ihr ganzer Character dadurch weſentlich geändert wird. Bei ihm nämlich iſt jeder einzelne Chriſt mittelſt der Einwohnung des heiligen Geiſtes (Röm. 8, 9. 11. 2 Tim. 1, 14.) ein Tempel dieſes Geiſtes und damit Gottes (1 Cor. 6, 19.). Nun wird zwar auch die ganze Gemeinde der Tempel Gottes genannt (2 Cor. 6, 16.),

---

[1]) Der Uebergang darf alſo nicht ein harter und unvermittelter genannt werden, wie von de Wette und Huther geſchieht.

[2]) Im Hebräerbriefe wird zwar auch die Chriſtengemeinde οἶκος τοῦ θεοῦ genannt, allein nicht im Vergleich mit der Wohnung Gottes im Tempel, ſondern mit dem Hausweſen der Altteſtamentlichen Theokratie, in welchem Moſes Diener war (3, 6. Vergl. 3, 2. 5.); Hebr. 10, 21. aber gehört gar nicht hierher, da an dieſer Stelle das Haus Gottes den Himmel als das urbildliche Heiligthum bezeichnet (Vergl. Bleek a. a. O. III. S. 669).

[3]) Freilich tritt bei Paulus dieſe Bezeichnung für das Weſen der Chriſtengemeinde überhaupt mehr zurück und nimmt ihre Stelle ein das ihm ganz eigenthümliche und beſonders beliebte Bild vom dem Leibe, deſſen Haupt Chriſtus iſt. Vergl. Lutz, bibliſche Dogmatik. S. 195.

aber dieſer Ausdruck ausdrücklich begründet durch jene Lehre von der Einwohnung des Geiſtes Gottes (1 Cor. 3, 16. 17. vergl. Eph. 2, 21. 22., beſonders das ἐν πνεύματι). Durch die Verbindung mit dieſer Idee wird die ganze Vorſtellung ihrer urſprünglichen concreten Geſtalt entkleidet, mehr und mehr idealiſirt und ihrer Beziehung zu jener Altteſtamentlich ſymboliſchen Idee entrückt. Davon findet ſich bei Petrus noch keine Spur, wo vielmehr der ganze Zuſammenhang, in dem dieſelbe vorkommt, ſie auf's Beſtimmteſte mit ihrem Altteſtamentlichen Urſprunge verknüpft. Und doch ſahen wir in der (freilich noch ſehr lockeren) Verbindung derſelben mit dem heiligen Geiſte (vergl. das πνευματικός) bereits die Richtung angedeutet, die in der pauliniſchen Lehrentwickelung weiter verfolgt, zu jener Umbildung der ganzen Vorſtellung geführt hat. Wiederum ein nicht unwichtiger Fingerzeig für das wirkliche Verhältniß, in welchem der petriniſche zum pauliniſchen Lehrbegriff ſteht. Bei Johannes endlich iſt jene Altteſtamentliche Form ganz abgeworfen und nur der allgemeine Gedanken einer Einwohnung Gottes und Chriſti in dem Gläubigen feſtgehalten (Joh. 14, 23.), der ähnlich auch ſchon bei Paulus vorkommt (Eph. 3, 17.).

C. Die göttliche Erwählung und die Erdenwallfahrt.

Die hohe Beſtimmung des Altteſtamentlichen Bundesvolkes, wie wir ſie unter A. und B. geſchildert haben, hatte ihren Grund allein in der freien, nur aus der göttlichen Liebe hervorgegangenen Erwählung dieſes Volkes aus allen anderen. „Dich hat Jehovah, dein Gott — heißt es in der Grundſtelle Deut. 7, 6. ff. — erwählet, ſein Eigenthumsvolk zu ſein aus allen Völkern — nicht weil ihr mehr ſeid als alle Völker (auch nicht um eurer Gerechtigkeit willen, vgl. Deut. 9, 4—6.), ſondern weil euch Jehovah liebte.“ (Vergl. Deut. 14, 2. Pſalm 33, 12. 135, 4.). So ſind die Israeliten die Auserwählten Gottes (בְּחִירֵי יְהוָה ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ Jeſ. 45, 4. 65, 9. 22. Pſalm 105, 6. 43.

106, 5.), das auserwählte Geſchlecht (γένος ἐκλεκτόν Jeſ. 43, 20. 21.). Das Alte Teſtament kennt keine andere Erwählung als dieſe, die das Volk Israel als Ganzes betrifft und ſchon auf der Erwählung ſeiner Stammväter beruht, daher das Volk eben als Geſchlecht auserwählt iſt[1]). Sie iſt der letzte Grund aller Offenbarungen und Gnadenführungen, die dieſem Volke zu Theil geworden ſind. Da aber das eigentliche Ziel, auf welches ſie hinwies, nicht ohne die Erfüllung gewiſſer Bedingungen zu erreichen war, wie wir geſehen, ſo mußte die volle Realiſirung deſſen, was mit der Erwählung dem Volke beſtimmt war, ausbleiben, bis dieſe Bedingungen erfüllt waren.

Dieſe Bedingungen aber wurden erfüllt von der gläubig gewordenen Judenſchaft. Dieſe iſt nun das auserwählte Geſchlecht (γένος ἐκλεκτόν 2, 9.), alle zu ihr Gehörigen ſind die Auserwählten (ἐκλεκτοί 1, 1.) und jede einzelne Gemeinde eine Miterwählte (5, 13.)[2]). Als Judenchriſten gehörten ſie

---

[1]) Mit Recht ſagt Lutz: „das A. T. lehrt die unbedingte Erwählung nur in Beziehung auf Israel als Volk," wenn er aber hinzufügt: „das N. T. aber in Beziehung auf alle einzelnen Glieder des Reiches Gottes" (a. a. O. S. 204), ſo kann erſt aus unſrer folgenden Entwicklung erhellen, ob dies, namentlich ſofern es einen Gegenſatz zum A. T. bilden ſoll, auf Petrus Anwendung erleidet.

[2]) Wir folgen der älteſten und verbreitetſten Erklärung dieſer Stelle, welche unter der συνεκλεκτή die Gemeinde zu Babylon verſteht. So faßten es die alten Ueberſetzungen, die Väter, die Reformatoren und alle Ausleger bis in's 18. Jahrhundert. Als den erſten, der dabei an die Gattin des Petrus oder eine vornehme Chriſtin dachte, finde ich bei Wolf (a. a. O. S. 171) Mill genannt, und Wolf ſelbſt, obwohl er bei der gangbaren Erklärung bleibt, macht noch den Vorſchlag, das Wort als nomen proprium zu faſſen. Von den Auslegern haben meines Wiſſens nur Bengel, Pott und Jachmann ſich für die erſte dieſer Faſſungen erklärt, Morus und Auguſti ſchwanken und von den Neueren iſt dieſelbe bereits bei Hensler (a. a. O. S. 235. 6.) und de Wette — Brückner (a. a. O. S. 92. 3.) völlig ausreichend widerlegt worden. Abgeſehen von dem fehlenden τῶν oder μου, von der offenbaren Beziehung auf 1, 1., von der eigenthümlichen Stellung des ἐν Βαβ. u. a. bemerke ich nur, daß es unbegreiflich bleibt,

freilich schon ohnehin dem auserwählten Geschlechte an; allein jetzt, wo durch den Messias die hohe Bestimmung des Volks, zu der es erwählt war, wenigstens theilweise realisirt wird (vergl. A. B.), bleiben ja nur diejenigen Mitglieder desselben, welche ihre Pflicht gegen den Messias erfüllt haben, die anderen werden aus dem Volke ausgerottet (Act. 3, 23.). Es ist also nicht mehr die Abstammung von den Erzvätern allein die Bedingung der Zugehörigkeit zu dem auserwählten Geschlecht — obwohl diese dem Begriffe der Erwählung nach nicht fehlen darf — sondern zugleich der Glaube, und darum ist jetzt die gläubige Christengemeinde dies auserwählte Geschlecht, allein natürlich unter der Voraussetzung, daß diese wesentlich aus ehemaligen Juden, d. h. aus Nachkommen der erwählten Erzväter, besteht.

Wie also schon 1 Petri 2, 9. deutlich darauf hinweist, daß der ganze Begriff des auserwählten Volkes dem A. T. entlehnt ist, so zeigt es sich auch bei näherer Betrachtung desselben, daß Petrus nichts anderes unter der Erwählung versteht, als das A. T.[1]). Auch er kennt nur eine Erwählung des Volkes Israel im Alttestamentlichen Sinne, nur daß auf der Stufe seiner Entwickelung, zu der es Gott in der christlichen Zeit geführt hat, alle ungläubigen Glieder aus diesem Volke ausgeschieden werden, das Volk also nur noch aus den gläubigen Abrahamskindern besteht. Der letzte Grund dieser Erwählung ist nichts von Seiten der Menschen Erfüllbares; aber die bleibende Zugehörigkeit zu dem auserwählten Volke hängt allerdings vom Glauben ab, da die,

---

warum Petrus den Aufenthaltsort seiner Gattin angiebt und seinen eigenen nicht. Auch glaube ich, daß nach dem, was über den Ursprung und Begriff der Erwählung bei Petrus gesagt ist, von der ἐκλογή einer einzelnen Christin nicht wohl die Rede sein könne.

[1]) Mit Recht sagt daher Hoffmann (der Schriftbeweis I. S. 202): „Die Erwählung gilt hier wie dort von der Gemeinde und von dem Einzelnen nach seinem Verhältniß zu ihr.“ Ob dies aber wirklich von dem ganzen N. T. gilt, das werden wir unten näher zu prüfen haben.

welche in dem auserwählten Geschlechte geboren sind und doch ungläubig bleiben, davon ausgeschlossen werden. Darum kann der Apostel alle zu der judenchristlichen Gemeinde Gehörige, die ja auf das Bekenntniß ihres Glaubens hin getauft sind, ohne Weiteres als ἐκλεκτοί betrachten; darum bezeichnet er die ὑμεῖς, denen er 2, 9. den Namen des γένος ἐκλεκτόν beilegt, 2, 7. ausdrücklich als πιστεύοντες im Gegensatze zu den ἀπειθοῦσιν.

Von einer Erwählung Einzelner zur Seligkeit im prädestinatianischen Sinne ist bei Petrus nicht die Rede und kann gar nicht die Rede sein, da er, wie 2, 9. zeigt, den Begriff der Erwählung aus dem A. T. entlehnt hat und diesem jene Fassung desselben durchaus fremd ist. Will man dieselbe unserm Apostel dennoch aufdrängen, so verwickelt man sich schon bei 1, 1. in unlösbare Schwierigkeiten. Denn da jener Rathschluß der Erwählung doch jedenfalls ein verborgener ist, so entsteht die Frage, wie Petrus habe wissen können, daß alle seine Leser zu den Erwählten im partikularistischen Sinne gehörten[1]). Daß aber in der Stelle 2, 9. die

[1]) Diese Schwierigkeit ist den Auslegern keineswegs entgangen. Calvin sucht sie zu lösen: de fratrum electione non esse anxie quaerendum sed a vocatione potius aestimandum: ut pro electis habeantur, quicunque per fidem in ecclesiam sunt cooptati — — quo electionem nostram nobis declarat ac testatur, effectus ille est spiritus sanctificatio (a. a. O. S. 13. 14). Das mag dogmatisch ganz zugegeben werden; allein unmöglich konnte Petrus wissen, ob alle seine Leser, an die der Brief kam, wirklich im wahren Glauben und in der Heiligung dieses testimonium electionis besaßen, ob sie also wirklich alle unwiderruflich zur Seligkeit bestimmt seien. Und daraus eben folgt, daß er die electio in jenem generellen Sinne des A. T. nimmt, deren Realisirung immer noch an gewisse Bedingungen geknüpft ist. Daher fügt Gerhard, der sonst ganz ähnlich wie Calvin antwortet, als Erwählte erwiesen sie sich durch ihren im Thun und Leiden bewiesenen Glauben, ausdrücklich hinzu: ecclesiis ad quas scribit electorum elogium competit non ratione omnium sed ratione praecipuorum membrorum per synecdochen (a. a. O. S. 36. 37). Allein in dieser exegetischen Ausflucht liegt klar genug das Zugeständniß der Unmöglichkeit, das ἐκλεκτοί in jenem prädestinatianischen Sinne zu fassen.

Zugehörigkeit zu dem auserwählten Volke nicht von einer particularistischen ἐκλογή, sondern (neben der im Begriffe selbst liegenden Abstammung von den erwählten Erzvätern) allein vom Glauben abhängig gemacht wird, haben wir schon oben gesehen. — Kennt aber Petrus nicht einmal eine Erwählung Einzelner zur Seligkeit, so kann bei ihm noch viel weniger von einer Vorherbestimmung Einzelner zur Verdammniß die Rede sein. Man hat eine solche in der Stelle 2, 8. finden wollen[1]); allein auch

Außer Huther, der die Antwort Calvin's billigt, bemüht sich um diese Frage nur noch Steiger. Er macht (a. a. O. S. 33. 34) auf den Unterschied der electio specialis und strictissima aufmerksam, wonach die erste nur die Aufnahme eines Volkes in die sichtbare Kirche bedeutet. Petrus richte zwar seinen Brief an die Mitglieder dieser sichtbaren Kirche, drücke aber aus, daß er nach seinem ewig heilbringenden Gehalte nur den Erwählten gelte. Worin nun diese Restriction liegt, das freilich hat Steiger nicht nachgewiesen und da es auch in der That unnachweislich ist, so muß es wohl dabei bleiben, daß er die Mitglieder der sichtbaren Kirche electi nennt, d. h. aber, daß er die electio in jenem generellen Sinne nimmt. — Es folgt schon aus dem Bemerkten, daß die Worte κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ (1, 2.) weder das absolutum decretum noch die praevisio fidei bezeichnen können, sofern dies die Ausdrücke für die confessionelle Differenz in der Fassung der Prädestinationslehre sind. Denn um diese ganze Lehre handelt es sich in unsrer Stelle nicht. Für die Bedeutung: Vorherbestimmung aber entscheidet die Analogie der petrinischen Stellen Act. 2, 23. 1 Petri 1, 20., in denen es gar nicht das Vorherwissen bezeichnen kann. Auch hier, würde diese Bedeutung gar nicht passen, da durchaus nicht gesagt wäre, was das Objekt dieses Vorherwissens sein sollte. Schon Oecumenius, obwohl er die Worte falsch bezieht, faßt die πρόγνωσις von göttlicher Vorherbestimmung und so die meisten; praescientia dagegen übersetzen Beda und die lutherischen Theologen: Gerhard (obwohl schwankend), Joachim, Lange, Wolf, Bengel u. a.

[1]) Schon Didymus scheint das ὅ auf προσκόπτειν und ἀπειθεῖν zu beziehen (ad non credendum et offendendum positi sunt); bemerkt aber ausdrücklich, diese positio sei eine voluntaria: a semet ipsis positi sunt. Enarratio a. a. O. S. 290.) und auch Oecumenius fügt, um den allgemeinen Heilsrathschluß Gottes und das αὐτεξούσιον des Menschen zu wahren, hinzu: εἰς ἣν παρεσκεύασαν ἑαυτοὺς τάξιν ἐτέθησαν. (a. a. O. S. 496.) Beda versucht dasselbe durch eine andere, sprachlich natürlich ganz unmögliche Beziehung des ὅ zu erreichen, indem er erklärt: in hoc per naturam facti sunt homines ut credant deo et ejus voluntati ob-

abgeſehen von dem petriniſchen Lehrzuſammenhange iſt es durchaus das Natürlichſte, das Relativum ὅ auf das Hauptverbum προσκόπτουσιν zu beziehen und das Participium von der Bedingung zu nehmen, unter welcher dies προσκόπτειν nach göttlichem Rathſchluſſe als Strafe erfolgt. Dazu kommt, daß die Faſſung des ὅ, nach welcher es von einer Vorherbeſtimmung zum Unglauben (und damit zur Verdammniß) verſtanden werden ſoll, der Tendenz der ganzen Stelle direkt zuwider iſt. Wir ſahen nämlich ſchon S. 41. Anm. 2., daß in dieſer ganzen Schilderung von dem Segen des Glaubens und dem Fluche des Unglaubens indirekt eine Ermahnung zum Glauben und eine Warnung vor dem Unglauben liegt. Würde nun auf einmal geſagt, daß die ungläubig Bleibenden dazu ſchon von vornherein von Gott beſtimmt ſeien,

---

temperent (a. a. O. S. 971.) und ihm folgen Erasmus, Nicolaus v. Lyra, und ſelbſt Calvin, obwohl derſelbe wegen des καί die Auslegung für beſſer erkärt, wonach die reprobi ad incredulitatem ordinati sunt (a. a. O. S. 37.). Dieſe Auslegung wurde nun von Beza (duo esse Judaeorum genera: unum eorum qui Christum sunt amplexi — alterum eorum qui sunt immorigeri, quibus Christus est offendiculo, prout etiam ad hoc ipsum a deo sunt conditi. Vergl. Jesu Christi Novum Testamentum von 1582. S. 401.), Aretius, Piscator u. a. im Intereſſe des ſtreng calviniſtiſchen decretum reprobationis ausgebeutet; aber auch von Katholiken wie Eſte und Salmeron adoptirt. Dagegen bezieht ſchon H. Grotius das ὅ ganz richtig auf προσκόπτειν und findet darin die Strafe, zu der die Ungläubigen von Gott beſtimmt ſind (a. a. O. S. 1100.). Gerhard aber kehrt, um den calviniſtiſchen Conſequenzen zu entgehen, nach dem Vorgange Luthers im Weſentlichen zu der ganz wortwidrigen Bedaſchen Auffaſſung zurück: etiam increduli positi i. e. per evangelium vocati sunt ut super hunc lapidem in ecclesia a deo positum (scil. fide) exstruantur (a. a. O. S. 185.) und ihm folgt Joachim Lange ganz und gar. Hornejus bleibt (a. a. O. S. 59. f.) bei der älteſten Beziehung des ὅ auf προσκόπτειν und ἀπειθεῖν ſtehen, die er ſich mittelſt des Begriffs der Zulaſſung zurechtlegt und Bengel hält das offendere halb für freiwillig, halb für justissimo divino judicio erfolgend (a. a. O. II. S. 517.). Semler und Hottinger nehmen an der Beſtimmung zum Unglauben keinen Anſtoß, weil ſie dieſelbe nur für eine jüdiſche oder rabbiniſche Phraſe halten und ebenſowenig Morus und Pott, welche

so wäre natürlich diese ganze Tendenz des Abschnittes total vernichtet. So bestätigt sich auch exegetisch völlig das Resultat, das sich uns aus der allgemeinen Betrachtung dieses Lehrstücks ergeben hat.

Nirgends im N. T. tritt der Alttestamentliche Ursprung und Charakter der Erwählung so klar hervor als bei unserem Apostel. In den synoptischen Evangelien kommt ἐκλεκτοί in einem Sinne vor, der mit dieser Alttestamentlichen Erwählung gar nichts mehr zu thun hat. Denn in der wichtigsten Stelle Matth. 22, 14. lehrt die vorhergehende Parabel, aus welcher diese Gnome das Resultat zieht, daß nicht von einer dem Thun des Menschen vorhergehenden ἐκλογή, sondern nur von dem durch Gott gefällten richterlichen Urtheil über das Verhalten der Geladenen, und also der durch das eigene Thun bedingten Würdigkeit und Auszeichnung die Rede ist[1])

---

das ἐτέθησαν dahin verflachen: es sei nun einmal ihr Schicksal, es könne nicht anders kommen, es scheine ihr Loos mit sich zu bringen. Augusti und Jachmann kehren mit noch größerer Künstelei im Wesentlichen zu der Bedaschen Auslegung zurück. Während nun die richtige Fassung unter den Neueren sich bei Hensler, Eisenschmidt, Steiger, Huther, Baumgarten-Crusius (a. a. O. S. 277.) und Schmid (a. a. O. II. S. 196.) findet, hält de Wette an der prädestinatianischen Erklärung fest (a. a. O. S. 49.) und mit ihm von den neueren biblischen Theologieen v. Cölln a. a. O. II. S. 351., Usteri a. a. O. S. 286., Lutz a. a. O. S. 210., ja auch Hoffmann adoptirt die ihr zu Grunde liegende Erklärung, obwohl mit Verwahrung gegen die prädestinatianische Consequenz (a. a. O. S. 210.). Im Texte ist gezeigt, daß es nicht nur der Schreck vor diesem „biblischen Gedanken" ist, wie de Wette meint, wenn wir diese Auslegung mit Entschiedenheit verwerfen. Hier sei noch auf den Gedankenparallelismus zwischen v. 8. und 6. aufmerksam gemacht, den schon Gerhard a. a. O. bemerkt: Gott setzt Christum zum Grund- und Eckstein der τιμή für die Gläubigen, die Ungläubigen aber sind dazu gesetzt, über diesen Eckstein, der ihnen zum Fallstein wird, zu fallen. Vergl. über einen ähnlichen Gedankenparallelismus 1, 5. S. 33. Anm. 1.

[1]) Aehnlich steht ἐκλεκτός auch sonst im N. T. von der Würdigkeit und Auszeichnung im Allgemeinen. Vergl. Luc. 9, 35. mit der Parallelstelle Matth. 17, 5. Luc. 23, 35. Röm. 16, 13. 1 Tim. 5, 21. 2 Joh. 13. und selbst bei Petrus nähern sich dieser Bedeutung die Stellen 2, 4. 6.

(Vergl. die offenbar auf dieſe Stelle ſich gründenden Apoc. 17, 14. 2 Petri 1, 10.). Danach wären denn auch die übrigen ſynoptiſchen Stellen (Matth. 24, 22. 24. 31. Marc. 13, 20. 22. 27. Luc. 18, 7.) zu beurtheilen. — Anders iſt es bei Paulus. Daß er von dem Altteſtamentlichen Begriffe der ἐκλογή ausgeht, kann kein Zweifel ſein; denn das Moment der göttlichen Freiheit in der Erwählung und der Unbedingtheit durch menſchliches Verdienſt, das ſchon im Deuteronomium ſo hervorgehoben iſt, tritt ja bei ihm am ſchärfſten hervor (Röm. 9, 11.). Ja, wenn wir nur ſolche Stellen wie Tit. 1, 1. 2 Tim. 2, 10. Col. 3, 12. verglichen, könnten wir meinen, die Erwählung ſei ganz wie bei Petrus gedacht. Allein ſchon das fällt auf, daß dieſelbe nirgends mit der Erwählung des Altteſtamentlichen Bundesvolkes in Beziehung geſetzt wird und Stellen wie 1 Cor. 1, 27. 28. Röm. 8, 33. 9, 11. 11, 5. 7. ſetzen es außer Zweifel, daß Paulus eine Erwählung Einzelner zur Mitgliedſchaft der Chriſtengemeinde und damit zur Seligkeit lehrte[1]). Damit aber iſt der Begriff ſeiner urſprünglichen heilsgeſchichtlichen Beziehung entnommen und in den Zuſammenhang der Lehre von der Erlöſung des einzelnen Individuums geſtellt, die in dem pauliniſchen Lehrbegriffe den Mittelpunkt bildet. Durch dieſe veränderte Beziehung wird dann freilich auch der Begriff ſelbſt ein weſentlich anderer. Hier ſei nur noch bemerkt, daß bei Paulus damit die Vorzeitlichkeit dieſes Erwählungsrathſchluſſes (Eph. 1, 4. 2 Theſſ. 2, 13.) auf's Engſte zuſammenhängt, während bei Petrus, wie im A. T., die Erwählung als ein hiſtoriſcher Akt gedacht ſein muß und in der That nur die Vorherbeſtimmung des meſſianiſchen Heils eine vorzeitliche genannt wird (1 Petri 1, 20.).

Mit dem Begriffe der Erwählung hängt eng zuſammen der der Berufung. Im A. T. liegt in dem letzteren nichts

[1]) Man könnte geneigt ſein, ebenſo Jac. 2, 5. zu faſſen, wenn nicht die Lehranſchauung des Jacobus im Ganzen dafür ſpräche, es hier mehr in dem ſynoptiſchen Sinne zu faſſen.

anderes als was wir bereits im Begriffe der Erwählung fanden, die Bestimmung zu einem besonderen Heile (Jes. 42, 6.) oder zur Ausführung eines göttlichen Auftrages (Jes. 48, 15. Vergl. v. 14.). Ganz so finden wir es auch bei Petrus. Daß hier die Berufung bereits in der Erwählung enthalten ist, zeigt am deutlichsten die Stelle 2, 9.[1]). Auch hier ist sie von der einen Seite die Bestimmung für das zukünftige Heil, so Act. 2, 39. zur Theilnahme an der Verheißung, und 1 Petr. 5, 10. die Bestimmung für die ewige Herrlichkeit. Von der andern Seite ist die Berufung 1, 15. die Bestimmung zur Realisirung des Ideals der Heiligkeit, 2, 21. und 3, 9. zur Geduld im Leiden und zur Feindesliebe. Analog ist sonst im N. T. der doppelte Gebrauch des *καλεῖν*, wonach es theils von der Berufung zum Apostelamte (Matth. 4, 21. Marc. 1, 20. Röm. 1, 1. Gal. 1, 15. 1 Cor. 1, 1. Vergl. Hebr. 5, 4.), theils von der Bestimmung zur ewigen Seligkeit steht (1 Thess. 2, 12. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 9, 15.).

Davon ist aber wohl zu unterscheiden ein in den Synoptikern vielfach vorkommender Sprachgebrauch, wonach die Berufung, sich anlehnend an die Darstellung des Reiches Gottes unter dem Bilde eines Gastmahls (Matth. 22. Luc. 14.) und die einfache Bezeichnung der Einladung zu einem solchen (Luc. 7, 39. Joh. 2, 2. 1 Cor. 10, 27. Apoc. 19, 9. Vergl. 1 Sam. 9, 22.), die Aufforderung zum Eintritt in das Reich Gottes und zur Erfüllung der dazu nothwendigen Bedingungen bezeichnet (Matth. 22, 14. Luc. 14, 24. Matth. 9, 13. Marc. 2, 17. Luc. 5, 32.). Von dieser Bedeutung ausgehend stellt Paulus die Berufung als die erste der göttlichen Heilsthaten dar, wodurch Gott Behufs Realisirung der Erwählung die Menschen auffordert, das in Christo bereitete Heil anzunehmen, daher diese Aufforderung auch durch die Predigt des

[1]) Darauf macht mit Recht Steinmeyer (a. a. O. S. 4.) aufmerksam, der aber fälschlich dies für den allgemeinen apostolischen Sprachgebrauch erklärt.

Evangeliums erfolgt (Röm. 8, 30. 9, 11. 24. 1 Cor. 1, 9. 1 Theſſ. 4, 7. 5, 24. und für das Letzte 2 Theſſ. 2, 14.). So knüpft auch in dieſem Stück Petrus noch ganz an den Altteſtamentlichen Sprachgebrauch an, während das Neue Teſtament ſonſt darüber hinausgeht und namentlich Paulus den Begriff der Berufung in eigenthümlicher Faſſung ſeiner Erlöſungslehre einreiht. Es folgt daraus, wie voreilig es wäre, dieſen Begriff bei Petrus als einen aus dem pauliniſchen Lehrzuſammenhange entlehnten anzuſehen[1]). —

Die Erwählung und Berufung des Altteſtamentlichen Bundesvolkes hat ſich, wie wir ſahen, zu einem Theile bereits an der gläubigen Judenſchaft realiſirt. Denn in ihr iſt das Ideal des Eigenthumsvolkes und der Heerde Jehovahs, des heiligen Prieſterthums und der Wohnung Gottes auf Erden verwirklicht. In dieſer Beziehung iſt die Verheißung bereits erfüllt, das Ziel der Erwählung erreicht und was ſonſt im N. T. unter dem Bilde des irdiſchen Reiches Gottes erſcheint, in Altteſtamentlichen Bildern vorgeſtellt. (Vergl. Abſchn. I. §. 3.). Von der andern Seite aber weiſt die Erwählung noch hin auf ein höheres Ziel, die *αἰώνιος δόξα* (5, 10.), oder, wie die Erwählung des Volkes Israel im A. Bunde auf den feſten Beſitz des verheißenen Landes als letztes Ziel hinwies (Pſalm. 105, 43. 44. 106, 5. Jeſ. 65, 9. Vergl. S. 31.), auf den Beſitz der himmliſchen *κληρονομία* (1, 4.). Dieſes letzte Ziel iſt noch nicht erreicht, es iſt und bleibt noch Gegenſtand der Hoffnung (vergl. Abſchn. I. §. 3.); darum fühlen ſich die Chriſten auf Erden fern von ihrem wahren Vaterlande und Beſitzthum als Fremdlinge und Pilgrime. (Vergl. S. 28—31.) Eben im Bewußtſein der Erwählung zu jener himmliſchen *κληρονομία* wird ihnen das Erdenleben zu einer Wallfahrt im fremden Lande.

Auch hierin aber zeigt ſich nur die Identität der Chriſtengemeinde mit dem Altteſtamentlichen Bundesvolke. Schon die

[1]) Dieſe Vorausſetzung bekämpft auch Brückner a. a. O. Einl. S. 10.

Erzväter, denen ja der ewige Beſitz des Landes Canaan verheißen war (Gen. 12, 7. 13, 15. 17, 8. Exod. 6, 4.), lebten noch als Fremdlinge und Pilgrime in dem Lande der Verheißung (Gen. 23, 4. Pſalm 105, 11. 12. Hebr. 11, 9.) und der Hebräerbrief deutet das Gefühl der Fremdlingſchaft, das Abraham hatte, bereits als Zeichen ſeiner Sehnſucht nach der himmliſchen Heimath (Hebr. 11, 13. 16. Vergl. V. 10.). Und in der That, als ſpäter das Volk in den wirklichen Beſitz des verheißenen Landes gekommen war, mußte es ſich dem Gefühle aller Frommen in Israel aufdrängen, daß es doch noch ein höheres Land der Verheißung gäbe, in dem ſich die göttlichen Verheißungen noch in ganz anderer Weiſe verwirklichen würden und ſo ſpricht der Pſalmiſt nur ihr gemeinſames Gefühl aus, wenn er bekennt, daß wir Gäſte und Pilgrime auf Erden ſind (Pſalm 39, 13. Vergl. 1 Chron. 30, 15. Pſalm 119, 19. 54.). So erſcheint auch unſerm Apoſtel das irdiſche Leben als eine Wallfahrt im fremden Lande und wir ſehen darin nur jene Altteſtamentliche Anſchauung, die von dem irdiſchen Canaan hoffend hinaufblickt zu dem himmliſchen.

Wenn Paulus in ähnlicher Weiſe das *πολίτευμα* der Chriſten als im Himmel befindlich betrachtet, ſo iſt bei ihm die Vorſtellung bereits ganz losgelöſt von jenem Altteſtamentlichen Urſprunge und der demſelben entſprechenden Form, dagegen in eigenthümlich chriſtlicher Weiſe entwickelt. Das *πολίτευμα* wird natürlich conſtituirt durch den *κύριος*. Da wir nun dieſen *κύριος* vom Himmel herabkommend erwarten, ſo muß auch unſer *πολίτευμα* im Himmel ſein (Phil. 3, 20.).

Das Reſultat dieſes Paragraphen dürfte ein dreifaches ſein. Zunächſt haben wir uns an einer Reihe von Vorſtellungen, die wir bei Petrus fanden, von der Eigenthümlichkeit ſeiner noch ganz im A. T. wurzelnden Lehranſchauung überzeugt und namentlich geſehen, wie dieſelbe zu ihrer Erklä-

rung nirgend den pauliniſchen Lehrzuſammenhang fordert, wie dieſer vielmehr faſt überall mit eigenthümlichen Fortbildungen über die noch ganz die Spuren ihres Urſprungs an ſich tragende Form der petriniſchen Lehrweiſe hinausgeht. Gehört ſchon dies — wenn auch mehr von formaler Seite — zu dem judenchriſtlichen Charakter ſeines Lehrbegriffs, ſo zeigt ſich derſelbe von materieller Seite in dem durch alle die Punkte, die wir in dieſem §. betrachtet haben, ſich hindurchziehenden Grundgedanken, daß das Chriſtenthum weſentlich nichts anderes ſei als die Erfüllung der dem Altteſtamentlichen Bundesvolke gegebenen Verheißungen, die Realiſirung des ihm vorgeſteckten Ideals. Weil aber dieſe Verheißungen einem beſtimmten Volke gegeben waren, ſo iſt damit drittens gegeben, daß die Chriſtengemeinde weſentlich aus Mitgliedern dieſes Volkes, alſo aus Judenchriſten beſtehen muß, und daß Petrus wirklich die Chriſtengemeinde als aus Mitgliedern des jüdiſchen Volkes beſtehend vorausſetzt, haben wir überall geſehen. Ja, es ſcheint in der That, als ob die Heidenchriſten darin gar keine Stätte finden. Da nun aber, wie wir §. 1. geſehen haben, wahrſcheinlich ſelbſt in den Gemeiden, an welche der Apoſtel ſchrieb, Heidenchriſten waren und es zu jener Zeit doch jedenfalls überhaupt in vielen Gemeinden Heidenchriſten gab, ſo entſteht die Frage, wie ſich Petrus das Verhältniß derſelben zu jener judenchriſtlichen Subſtanz der Gemeinde gedacht hat. Darauf müſſen wir im folgenden §. etwas ausführlicher eingehen.

§. 8. Das Verhältniß der Heidenchriſten zu der judenchriſtlichen Urgemeinde.

Petrus betrachtete, wie wir ſahen, das Chriſtenthum weſentlich als das zu ſeiner Vollendung gelangte Judenthum und demgemäß die gläubig gewordenen Juden als die eigentliche Subſtanz der Chriſtengemeinde. Wie dieſe Anſchauung durch die Heilsgeſchichte und die Prophetie des Alten Teſtaments nahe gelegt war, bedarf keiner Ausführung. Aber ſie wurde auch nicht wenig beſtätigt durch die Anfänge des

Christenthums selbst. Christus hatte nur in Israel das Evangelium gepredigt (Act. 10, 36.) und die Judenmission ausdrücklich für seinen eigentlichen Beruf erklärt (Matth. 15, 24.). Seine Jünger, deren Zwölfzahl bereits auf ihre Bestimmung für die 12 Stämme Israels hindeutete, hatte er bei ihrer ersten Aussendung durch bestimmten Befehl auf Israel beschränkt (Matth. 10, 5.). Worte wie Matth. 24, 14. 28, 19. Joh. 10, 16. gehörten wohl zu den vielen, deren volles Verständniß sich den Jüngern erst allmählig unter Leitung des Geistes aufschließen sollte. (Vergl. Joh. 16, 13. 14.). Ihnen standen solche entgegen, welche wenigstens in der Form, in der sie die urchristliche Tradition aufbewahrte, jede Möglichkeit einer Heidenmission ausschlossen (Vgl. Matth. 10, 23.), und noch bei der Himmelfahrt des Herrn hatten die Jünger, als sie von der Vollendung des durch Christum gebrachten Heiles sprachen, nur das Volk Israel im Sinne (Act. 1, 6.). — In Jerusalem wurde durch die gewaltige Predigt des Petrus die erste Gemeinde gegründet (Act. 2.); sie bestand lediglich aus Judenchristen. An ihre Volksgenossen allein wandten sich dort die Apostel mit der evangelischen Verkündigung. Wie natürlich, daß sich unter solchen Verhältnissen jene Anschauung bildete, die das messianische Heil zunächst ausdrücklich auf Israel beschränkte (Act. 5, 31.) und die von seinem Verhalten die Entwickelung des Gottesreiches in einer Weise abhängig machte, welche die Mitbestimmung der Heiden für das Heil gänzlich zu ignoriren scheint. War nämlich der Eintritt der Parusie und der Vollendungszeit nur noch dadurch aufgehalten, daß das Volk Israel zum großen Theile ungläubig geblieben war, und konnte sie dadurch herbeigeführt werden, daß das Volk sich bekehrte (Act. 3, 19. Vergl. S. 86.), so war in der That für eine besondere Heidenmission keine Stelle da. Von dem Verhalten Israels zu der Buß- und Glaubenspredigt der Apostel hing allein die Endentwickelung des Gottesreiches ab. Wir wissen aus Röm. 11, 25. 26. vergl. mit 11, 15., daß auch Paulus mit

der Geſammt-Bekehrung Israels die Endvollendung eintretend dachte; aber er hatte bereits erkannt, daß dies zuerſt berufene Volk für jetzt im Großen und Ganzen die Heilspredigt verwerfen, in Folge deſſen ſelbſt verworfen werden und erſt, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ſei, ſich bekehren werde. Aber davon konnte jetzt noch nicht die Rede ſein. Noch ging ja die Verkündigung des Reiches Gottes unter Israel ihren ſiegreichen Gang, täglich wurden Gläubige hinzugethan zu der Gemeinde, und dieſe fand Gnade bei dem ganzen Volke (Act. 2, 47.). In dieſer Zeit der erſten hoffnungsvollen Blüthe der Judenmiſſion war es, wo Petrus jene Worte ſprach, die von der Vollendung derſelben unmittelbar den Eintritt der Vollendung des Gottesreiches abhängig machten und alſo für die Heidenmiſſion keinen Raum mehr übrig ließen.

Aber eine ſolche war auch in der That auf dem damaligen Standpunkte der Urapoſtel eine reine Undenkbarkeit. Nach Act. 10, 28. 11, 3. galt es den ſtrengen Judenchriſten für geſetzwidrig, mit Heiden in Verkehr zu treten. (Vergl. Gal. 2, 12. 14.) Im Pentateuch war allerdings dieſes Geſetz nicht enthalten, aber daß die traditionellen Satzungen des phariſäiſchen Judenthums es forderten, iſt an ſich bei dem excluſiven Geiſte deſſelben durchaus wahrſcheinlich und durch die betreffenden Stellen der Apoſtelgeſchichte zur Genüge verbürgt[1]). Mag ſein, daß im gewöhnlichen Verkehre das Volk dieſe ſtrenge Regel nicht einhalten konnte und daß die Phariſäer ſelbſt ihrer Proſelytenmacherei (Matth. 23, 15.)

[1]) Vergl. Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung ꝛc. S. 119. Schoettgen, Horae hebraicae et talmudicae. Dresden 1733. I. S. 448. Wenn Zeller (die Apoſtelgeſchichte. Stuttgart 1854. S. 187. 88.) meint, darin einen unhiſtoriſchen Zug zu finden, daß dieſe unnachweisliche Strenge der Obſervanz hier vorausgeſetzt wird, ſo ſcheint er zu überſehen, daß ſelbſt ein die Erzählung fingirender Schriftſteller unmöglich ſeine Erzählung auf eine Vorausſetzung gründen konnte, die jedermann als unrichtig erkennen, und die alſo ſeiner Erdichtung von vorn herein alle Glaubwürdigkeit nehmen mußte.

zu Liebe dieſelbe nicht immer befolgten, allein die Apoſtel, welche mit aller Strenge an dem väterlichen Geſetze feſthielten und gewiß hierin nur eine heilſame Conſequenz aller der Verordnungen ſahen, die das auserwählte Volk vor jeder Vermiſchung mit heidniſchem Unweſen bewahren wollten, hielten ſich verpflichtet, jeden Verkehr mit den Heiden zu meiden und ſo konnte ihnen ohnehin der Gedanke an eine Heidenmiſſion gar nicht aufkommen.

War dem aber ſo, was ſollte dann aus den Heiden werden? Unmöglich konnten die Apoſtel dieſelben für immer vom meſſianiſchen Heile ausgeſchloſſen denken, da ja die Altteſtamentliche Weiſſagung von den Zeiten der Patriarchen an darauf hingewieſen hatte, daß das Heil von dem Volke Israel aus ſich einſt über alle Heiden verbreiten werde. Das Räthſel löſt ſich, ſobald wir etwas genauer achten auf die Art, wie die einſtige Theilnahme der Heiden an dem meſſianiſchen Heile in der Prophetie geſchildert war. Durchgehends wird nämlich dort die Sache ſo dargeſtellt, daß die Heiden erſt, nachdem Israel des Heiles theilhaftig geworden, zu demſelben ſollten hinzugeführt werden (vergl. Jeſajas 2. 49. 60. Micha 4.); ja Jerem. 4, 1. 2. wird die Erfüllung der den Patriarchen gegebenen, auf die Heiden bezüglichen Verheißung ausdrücklich von der Bekehrung des Volkes Israel abhängig gemacht. Nun war ja aber das Volk im Ganzen noch nicht bekehrt und eben darum des vollen meſſianiſchen Heiles noch nicht theilhaftig geworden. Es war alſo der von der Prophetie ſelbſt für die Heidenbekehrung feſtgeſetzte Zeitpunkt noch nicht eingetreten und ſo konnte man dieſelbe getroſt auf ſich beruhen laſſen und abwarten, in welcher Weiſe Gott, wenn jener Zeitpunkt eingetreten, ſeine Weiſſagungen erfüllen werde. Die alſo aus den Verhältniſſen ſelbſt ſich ergebende Anſchauung finden wir aber auch in der That in den petriniſchen Reden der Apoſtelgeſchichte deutlich ausgeprägt.

Schon die Pfingſtrede, die ja zunächſt natürlich ganz und gar an das Haus Israel gerichtet iſt (Act. 2, 36.), enthält in

ihren Schlußworten eine Andeutung davon. Dort sagt Petrus: die Verheißung des heiligen Geistes, von der er ausgegangen, gehöre dem Volke Israel und allen denen in der Ferne, welche Gott einst herzurufen werde (2, 39.). Ich glaube unter den τοῖς εἰς μακράν auf Grund von Jesajas 49, 1. 12. 57, 19. Eph. 2, 13. 17. nur Heiden verstehen zu können [1]) und dann ist es sehr bedeutungsvoll, daß Petrus nicht nur ausdrücklich eine Theilnahme der Heiden am messianischen Heile voraussetzt, sondern auch dieselben ausdrücklich nicht durch die apostolische Verkündigung, sondern durch ein besonderes Herbeirufen Gottes herzugeführt denkt. Es ist dies der unmittelbarste Ausdruck der urapostolischen Erwartung, wie sie durch die prophetischen Schilderungen von einem durch keine menschliche Thätigkeit vermittelten Hinzuströmen der Heidenvölker zu dem Mittelpunkte der Theokratie erregt war.

Eine ähnliche Andeutung findet sich in der Tempelrede am Schlusse (3, 26.). Euch zuerst, sagt Petrus, hat Gott seinen Knecht gesandt, der euch segnet. Dieses πρῶτον weist zweifellos auf die dereinstige Theilnahme der Heiden am Messiasheile hin [2]); allein es zwingt uns zugleich, das vorher-

---

[1]) So fassen die Stelle schon Theophylact und Oecumenius, Calvin und Grotius, Bengel und Morus, Heinrichs und Kuinoel, Olshausen und de Wette. Was Meyer a. a. O. S. 64. dagegen anführt, ist ohne jede Bedeutung. Denn wollte man die begründende Kraft des Verses auch auf die zweite Hälfte desselben ausdehnen, so würde auch seine eigne Erklärung unmöglich werden, da auch nach dieser sie das λήψεσθε v. 38. (das doch immer nur von den Anwesenden gilt) nicht beweisen kann. Gegen diese Erklärung spricht aber entschieden, daß ja viele aus der Diaspora nach 2, 5. ff. anwesend waren und diese also der Kategorie nach in dem ὑμῖν eingeschlossen ist. Vergl. auch für unsre Erklärung Schumann a. a. O. II. S. 456. und Lechler a. a. O. S. 16., wo auch im Uebrigen die Stelle ähnlich, wie von uns im Texte geschieht, erklärt wird.

[2]) An dieser Stelle giebt es auch Meyer (a. a. O. S. 83.) zu. Vergl. übrigens Lechler a. a. O. S. 16.

gehende Citat der patriarchalischen Weissagung (Gen. 22, 18.) von der einstigen Segnung aller Geschlechter der Erde zu verstehen, obwohl der Ausdruck dies vielleicht zweifelhaft erscheinen lassen könnte[1]). Dann ist der Zusammenhang der ganzen Stelle dieser: Ihr, Israeliten, seid die Söhne des Bundes, den Gott mit Abraham geschlossen hat, da er sprach: In deinem Saamen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden. Also seid ihr es, durch die alle Völker gesegnet werden sollen. Und damit dies geschehe, hat Gott euch zuerst seinen Knecht gesandt, um euch zuerst selber zu segnen. Die Anspielung des εὐλογοῦντα auf das ἐνευλογηθήσονται ist unverkennbar. Leider ist das folgende ἐν cum infin., namentlich wenn wir erwägen, daß auch hier eine Ungenauigkeit der Uebersetzung vorliegen kann, zu unbestimmt und vieldeutig, um mit voller Gewißheit zu sagen, in welches Verhältniß Petrus die allgemeine Bekehrung (ἀποστρέφειν ἕκαστον) des Volkes Israel zu dieser Segnung oder jenem Gesegnetwerden gesetzt hat. Allein der Sinn scheint, namentlich wenn wir Act. 3, 19. vergleichen, der zu sein, daß zuerst jeder im Volke Israel sich bekehrt haben muß, wenn jene volle Segnung Israels und danach dann das Uebergehen des Segens Israels auf die Heidenvölker stattfinden soll[2]), und das ist ja gerade die Ansicht, die wir oben als

---

[1]) Wenn Lucas, wie Meyer meint und wie es auch bei einem Pauliner nach Gal. 3, 16. wohl vorauszusetzen ist, unter dem σπέρμα Christus verstand, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς (Vergl. Luc. 2, 4.) die Stämme des jüdischen Volkes sind im Sinne des Referenten. Dann aber paßt das πρῶτον im folgenden gar nicht und wir haben in dieser Stelle dann wohl einen neuen Beweis zu den schon anderweitig bemerkten (Vergl. Bleek in den Studien und Kritiken von 1836. S. 1038.), daß Lucas eine ihm wahrscheinlich aramäisch vorliegende Rede zwar möglichst treu wiedergegeben, aber nicht in allem Einzelnen richtig verstanden hat. Denn das σπέρμα hat Petrus sicher nur im Sinne der Alttestamentlichen Stelle genommen und dann können die מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה nur die Geschlechter der ganzen Erde sein.

[2]) Wie die Worte jetzt stehen, übersetzt man wohl am besten: wenn

unmittelbar aus dem A. T. ſich ergebend (vergl. Jerem. 4, 1. 2.) nachwieſen. Auch hier alſo keine Spur einer Heidenmiſſion, einer apoſtoliſchen Mitthätigkeit zur Heranziehung der Heiden, es wird nur auf die Weiſſagung verwieſen; die Art ihrer einſtigen Durchführung bleibt Gott allein überlaſſen.

So war und blieb die Anſchauung des Petrus und ſicher auch aller Urapoſtel, bis das denkwürdige Ereigniß eintrat, welches die Apoſtelgeſchichte im zehnten Kapitel berichtet. Ob Cornelius ein dem Monotheismus geneigter Heide oder bereits ein Proſelyt des Thores war, iſt eine müßige Frage, da er auch als ein ſolcher ein Unbeſchnittener blieb, deſſen Gemeinſchaft Petrus nach Act. 11, 3. fliehen mußte. Die Botſchaft des Cornelius an ihn mußte alſo auf unbeſiegbare Gewiſſensbedenken ſtoßen, die den Apoſtel hinderten, den Wunſch jener heilsbegierigen Seele zu erfüllen. Da trat Gott ſelber in's Mittel. Der Zweck der Viſion, die er dem Petrus zu Theil werden ließ, war zunächſt nur, ihn zu überzeugen, daß er keinen für unrein halten dürfe, den ihm Gott als Objekt ſeiner apoſtoliſchen Thätigkeit zuführe (10, 28.), alſo den Skrupel zu heben, der ihm die Heidenmiſſion faktiſch unmöglich machte, weil er ihn hinderte, zu den Heiden einzugehen. Daß es nun wirklich galt, in dem vorliegenden Falle dieſe Heidenmiſſion zu beginnen durch Verkündigung des Evangeliums an Cornelius und ſein Haus, das erfuhr er bald auf ſeine Frage nach dem Zwecke jener Botſchaft (10, 29.) und in Folge deſſen geſchah es, daß er jenes wichtige Wort ſprach, welches anerkannte, daß auch ein Heide zur

ein jeder ſich bekehrt von ſeinen Sünden. Das ἐν bezeichnet den Zuſtand, in welchem die Segnung erfolgt; ob mehr temporal, ob mehr conditional, muß dahingeſtellt bleiben. Ebenſo wenig kann mit Sicherheit entſchieden werden, ob Petrus den nun ſich von ſelbſt ergebenden Schluß: und dann erſt werden auch die Heiden durch euch geſegnet werden, den Leſern zu ziehen überließ oder ob er nur durch die 4, 1. angedeutete Unterbrechung ihn zu vollenden gehindert ward. Aber der Schluß ſelbſt liegt in der nothwendigen Conſequenz des Gedankenganges.

Annahme der evangelischen Heilsbotschaft geschickt sein könne und damit prinzipiell die Möglichkeit einer Heidenmission zugab[1]) (10, 35. 36.). Wie sehr dieses ein Neues für ihn war, geht aus der Rede bei Cornelius selbst hervor, wo er noch das Wort des Evangeliums ausdrücklich als zu den Kindern Israel gesandt (10, 36.) und die von Christo seinen Aposteln übertragene Mission als für Israel bestimmt darstellt (10, 42.). Erst ein zweiter Schritt war es, als Petrus durch die Ausgießung des heiligen Geistes über seine Zuhörer sich bewogen fand, ihnen auch die Taufe nicht mehr zu versagen (10, 47. 48.). Auch die Brüder in Jerusalem nah-

[1]) Mit Recht verwerfen Neander (a. a. O. S. 129.) und Meyer (a. a. O. S. 205.) die ganz verkehrte Auffassung dieser Worte, wonach sie bedeuten sollen, daß man auch ohne den Glauben an Christum selig werden könne, während sie gerade von dem reden, was zu der Annahme des Evangeliums geschickt macht. Allein es muß zugegeben werden, daß die Worte nach der gangbaren Auslegung diese Hauptsache nicht direkt aussagen, sondern nur, daß jeder, der Gott fürchtet und recht thut, Gott wohlgefällig sei; eine Wahrheit, die dem Apostel unmöglich neu sein konnte. Man muß also das δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν wie Lucas 4, 24. nehmen: er wird von ihm angenommen, nämlich als Mitglied des Gottesreiches (Vergl. Meyer a. a. O. de Wette, Kurze Erklärung der Apostelg. 3. Aufl. Leipzig 1848. S. 97.) Aber auch hierum handelt es sich zunächst noch gar nicht, da ja Petrus das Evangelium erst verkündigen will, sondern zunächst nur darum, daß es wirklich Gottes Wille ist, auch den Nichtjuden das Evangelium predigen zu lassen. Dazu kommt, daß auch bei dieser Auslegung bedeutende sprachliche Schwierigkeiten und Unbehülflichkeiten in der Construktion des Folgenden bleiben, die weder Meyer noch de Wette gehoben hat. Vielleicht ist dem Satze sachlich und sprachlich durch eine andre Construktion zu helfen. Wir fassen ὁ φοβούμενος ꝛc. als einen des Nachdrucks wegen an die Spitze des Satzes gestellten Nominativus, der erst durch αὐτῷ aufgenommen und in die Construktion regelrecht eingereiht wird. (Vergl. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 5. Aufl. Leipzig 1844. §. 64, 2, d. S. 623.) Diese Construktion kann um so weniger auffallen, wenn dem Referenten die Rede aramäisch vorlag oder wenn auch nur der an diese Sprache gewöhnte Petrus sie hielt. Subjekt des Satzes ist dann τὸν λόγον, das nach einer bekannten Attraktion (Winer a. a. O. §. 24, 2. S. 189. und §. 63, 2. S. 605. Vergl. 1 Petri 2, 7.) für ὁ λόγος steht und die verschiedene Beziehung des so

men nicht zunächst an der Heidentaufe, die sich ja nach allem Vorhergegangenen von selbst ergab, sondern an des Petrus Umgang mit den Unbeschnittenen Anstoß (11, 3.)[1]; als sie aber hörten, wie Alles durch Gottes sichtbare Leitung also gekommen war, da beugten sie sich schweigend (11, 18.) unter Gottes ihnen bis dahin unbekannten Rathschluß, wonach schon jetzt und zwar mittelst apostolischer Verkündigung des Evangeliums Heiden zur Theilnahme an dem messianischen Heile hinzugeführt wurden.

So lange die Bekehrungen von Heiden nur noch gelegentliche Ausnahmen waren, konnte man, namentlich wenn sie so augenscheinlich unter göttlicher Leitung vollbracht waren, wie bei jenem ersten Falle, dieselben immerhin als fait accompli anerkennen, ohne darum jene Grundanschauung, wonach das gläubige Israel wesentlich die Christengemeinde bildete, weil das Christenthum noch ganz nur als Vollendung der

kurz auf einander folgenden αὐτὸν und αὐτῷ kann ebenfalls nach Winer §. 22, 4. Anm. (a. a. O. S. 173.) nicht auffallen. Bei dieser Fassung heißt die Stelle also: Jeder, der Gott fürchtet und recht thut, von ihm kann das Evangelium angenommen werden (λόγον δέχεσθαι ist bei Lucas der stehende Ausdruck für die Annahme des Evangeliums. Vergl. Evang. Luc. 8, 13. Act. 8, 14. 11, 1. 17, 11.), das Gott (zuerst und zunächst Vergl. Act. 3, 26.) dem Volke Israel gesandt hat, indem er ihm durch Christum Heil (εἰρήνη offenbar in der allgemeinen Bedeutung von שָׁלוֹם nicht Friede zwischen Heiden und Juden, wie de Wette will) verkündigen ließ. Während also der Apostel bisher meinte, daß das Evangelium, welches zunächst nur dem Volke Israel verkündigt war (10, 36.), auch für dieses ausschließlich bestimmt sei (10, 42.), erfährt er nun, daß es auch von den Heiden angenommen werden könne, und damit ist eben prinzipiell die Möglichkeit der Heidenmission gegeben, die ihn der Anblick der wunderbaren göttlichen Fügungen in diesem Augenblicke erkennen lehrt.

[1]) Zeller sieht es a. a. O. S. 188. als ein Zeichen von der Ungeschichtlichkeit dieses Vorgangs an, daß Petrus gar nicht auf die 11, 3. gemachten Anschuldigungen antwortet, sondern sich nur wegen der Taufe der Heiden rechtfertigt. Allein der ganze erste Theil seiner Vertheidigungsrede (11, 5—14.) dreht sich ja nur darum, nachzuweisen, wie er durch die Vision und die ganze wunderbare Fügung der Umstände dazu veranlaßt sei, zu dem Unbeschnittenen einzugehen.

Alttestamentlichen Religion betrachtet ward, irgend aufzugeben oder zu modifiziren. Jene einzelnen Heiden, welche nach Gottes Rath bereits während dieses Interims, in welchem an der Bekehrung Israels gearbeitet wurde, durch die Predigt des Evangeliums und die Taufe der Gemeinde zugeführt wurden und an der in ihr erfüllten und noch zu erfüllenden Verheißung Antheil erlangten, konnten in keiner Weise auf eine selbstständige Bedeutung und Stellung neben dem auserwählten Geschlechte Anspruch machen. Denn sie mußten ja, um Christen zu werden, mit ihrer ganzen religiösen Vergangenheit brechen, ihre ganze frühere, mit dem Götzendienst tausendfach verflochtene Lebensweise aufgeben und ganz in die judenchristliche Urgemeinde aufgehn, welche ihrerseits im Christenthume nur die Erfüllung von alle dem fand, was sie in ihrem früheren Leben geglaubt, erstrebt und gehofft hatte. So allein konnte sich von der oben nachgewiesenen Anschauung der Urgemeinde aus das Verhältniß der Heidenchristen zu ihr gestalten, diese mußten ganz in sie aufgehen; von Gott aus Gnaden zu ihr vor der Zeit hinzugeführt, bildeten sie einen verschwindenden Bestandtheil derselben, der für die Anschauung der Gemeinde im Großen und Ganzen nicht in Betracht kommen konnte. Von dieser Anschauung aus konnte Petrus an die kleinasiatischen Gemeinden, obwohl in dieselben zweifelsohne schon heidenchristliche Elemente aufgenommen waren, schreiben und sie dennoch durch den ganzen Brief hin im Wesentlichen als judenchristliche Gemeinden behandeln, ja von dieser Anschauung aus, die wir als in den petrinischen Prämissen begründet nachgewiesen, war dies das einzig Natürliche.

Um uns aber die Verhältnisse, unter denen Petrus in dieser Weise schrieb, noch klarer zu machen, müssen wir zu jenem Zeitpunkte zurückkehren, wo die Heidenmission mit der Taufe des Cornelius plötzlich als göttlich gewollte Thatsache in den Gesichtskreis der Urgemeinde eintrat. Gott hatte durch diese Thatsache geredet und die Urapostel hatten diese Thatensprache verstanden. Von der Frage, ob die bekehrten

Heiden vor der Aufnahme in die Christengemeinde das Gesetz und die Beschneidung annehmen sollten, war noch gar nicht die Rede gewesen, denn es waren ja Heiden thatsächlich in die Gemeinde aufgenommen, ehe an diese Frage nur gedacht war, und so lange einerseits das Bewußtsein lebendig war, wie die Aufnahme von Heiden auf unmittelbaren Fingerzeig Gottes erfolgt war, so lange andererseits die getauften Heiden nur einen verschwindenden Bestandtheil der Gemeinden bildeten, war keine Veranlassung da, diese Frage anzuregen.

Nun aber nahm die einmal begonnene Heidenmission einen überraschend schnellen Fortgang. In Antiochien entstand eine heidenchristliche Gemeinde und durch Paulus und Barnabas ward eine Missionsreise unternommen, deren Resultat ebenso vielfach die Gründung wesentlich heidenchristlicher Gemeinden war. Nun konnten die getauften Heiden nicht mehr so ohne Weiteres in die judenchristliche Urgemeinde aufgehn, vielmehr bildeten sie neben ihr einen selbstständigen, nicht unbedeutenden Bestandtheil der Christenheit, der sich in seiner ganzen, auch in das religiöse Leben tief eingreifenden Lebensordnung auf's Augenfälligste von der an dem mosaischen Gesetze festhaltenden Urgemeinde unterschied. Diese Differenz mußte ausgeglichen werden, wenn jene altchristliche Anschauung von dem wesentlich und nothwendig judenchristlichen Charakter der Christengemeinde festgehalten werden sollte. Da traten pharisäisch gesinnte Mitglieder der Urgemeinde in Antiochien und Jerusalem auf (Act. 15, 1. 5.) und forderten, daß die Heidenchristen sich dieser Consequenz beugen, jene Differenz ihrerseits heben, das Gesetz und die Beschneidung annehmen sollten. Diese Forderung aber enthielt nichts Geringeres als eine Verleugnung der von den Aposteln anerkannten Berechtigung der Heidenmission. Denn wenn die getauften Heiden das Gesetz und die Beschneidung annahmen, so wurden sie eben Juden und es konnte von der auf göttliche Weisung hin schon jetzt erfolgenden Theilnahme von Heiden an dem messianischen Heile nicht mehr die Rede sein.

Daß die Apoſtel dieſen Nerv der Frage vollſtändig durchſchauten, zeigen die Verhandlungen des Apoſtelconcils. Petrus verweiſt auf die Thatſache, daß er durch Gottes unmittelbare Fügung veranlaßt ſei, den Heiden das Evangelium zu predigen und vertheidigt durch dieſe Verweiſung das auf dieſe Thatſache hin anerkannte Princip der Heidenmiſſion. Jacobus begründet dieſe Herzurufung der Heiden durch Hinweiſung auf die Altteſtamentliche Prophetie. Aber über den durch jene Eiferer einmal zum Bewußtſein gebrachten tief greifenden Zwieſpalt in der Lebensordnung der Urgemeinde, durch welchen ihr vorausſetzlich nothwendig judenchriſtlicher Character völlig in Frage geſtellt wurde, konnten auch ſie nicht hinaus. Sie forderten von den Heidenchriſten eine Condescendenz in den Stücken, welche das religiöſe und ſittliche Gefühl des ehemaligen Juden am tiefſten verletzten (Act. 15, 20.) und beruhigten ſich im Uebrigen dabei, daß es ja (bei dem noch überall ſtarken judenchriſtlichen Kern der Gemeinden) dem moſaiſchen Geſetz in den Gemeindeverſammlungen nirgend an Pflege und Nachachtung fehlen werde (15, 21.). Daß die Conſequenz auf Seiten der phariſäiſch geſinnten Eiferer war, liegt am Tage; allein auf Seiten der Apoſtel war die demüthige Inconſequenz, welche ſich unter den erkannten Willen Gottes beugt, auch wo er ſich mit unſern Anſchauungen und Vorausſetzungen nicht reimen will. Denn dabei blieb es, daß die Exiſtenz einer Heidenkirche, welche in völlig ſelbſtſtändiger Weiſe ohne Rückſicht auf das moſaiſche Ritual ihre geſammte Lebensordnung einrichtete, ein Widerſpruch war mit jener Vorausſetzung einer urſprünglichen Alleinberechtigung der Juden in der das Ideal des Altteſtamentlichen Bundesvolkes verwirklichenden Chriſtengemeinde, in welche die vor der Zeit auf göttliche Weiſung aufgenommenen Heidenchriſten höchſtens als ein verſchwindendes Element aufgehen konnten. So erklärt ſich denn auch, wie Petrus in Antiochien durch jene judaiſtiſchen Eiferer ſich verleiten laſſen konnte, ſeiner freieren Praxis — die er nicht aus geänderter Ueberzeugung, ſondern nur auf einen ausdrücklichen

Wink Gottes im bestimmten Falle angenommen hatte — im Verkehr mit den Heidenchristen untreu zu werden. Und so begreifen wir auch, wie enge der nach Gal. 2 in der Privatverhandlung unter den Aposteln gefaßte Beschluß mit der auf dem Concile selbst (Act. 15.) verhandelten Frage zusammenhing. Petrus und die Urapostel mußten, wenn sie nicht wider Gott streiten wollten, die Heidenmission in ihrer faktischen Berechtigung anerkennen; aber heimisch konnten sie sich auf einem Boden nicht fühlen, wo die täglich fortschreitende Entwickelung der Kirche immer schreiender ihren Grundanschauungen widersprach. Und so überließen sie dem Apostel Paulus das reiche Erndtefeld der Heidenmission, während sie sich der Judenmission widmeten, in deren Bereich allein sich ihr Ideal verwirklichen konnte.

Darum suchte Petrus seinen Wirkungskreis in der jüdischen Diaspora Babyloniens; darum schrieb er an die Gemeinden Kleinasiens, in denen wirklich noch das judenchristliche Element die Oberhand hatte und das heidenchristliche als ein verschwindendes Moment aufging. Aber eben darum müssen wir auch darauf zurückkommen, was wir schon oben behaupteten (Vergl. S. 115.), daß der erste Brief Petri in einer Zeit geschrieben ist, wo das heidenchristliche Element noch nicht in den Theilen Kleinasiens, für welche der Brief bestimmt war, durch die Wirksamkeit des Apostel Paulus das Uebergewicht gewonnen hatte. Sobald dies geschehen war, trat der factische Thatbestand in zu grellen Widerspruch mit jener Voraussetzung, welche in der Christengemeinde nur das zur Realisirung seines Ideals gelangte Volk Israel sah, als daß sie noch so festgehalten werden konnte, wie es nachweislich in unserm Briefe geschieht. Entweder mußte man sie dann fallen lassen oder man mußte jene Consequenz ziehen, welche die judaistischen Eiferer zogen, man mußte von den Heidenchristen fordern, daß sie ihre eximirte Stellung aufgäben, die sie hinderte, in jenen judenchristlichen Kern der Gemeinde aufzugehen, daß sie ihrerseits die Differenz ausglichen durch Annahme des mosaischen Gesetzes. Daß dies in der That

auch in jenen kleinasiatischen Gemeinden geschah, sobald Paulus dort das heidenchristliche Element zur Herrschaft gebracht hatte, wissen wir aus dem Galaterbriefe. Und hier haben wir einen neuen Beweis dafür, daß die Zeitbestimmung die einzig mögliche ist, die wir unserm Briefe gegeben haben. Unmöglich hätte der Apostel Petrus diese Streitfrage unberücksichtigt lassen können, wenn sie zu der Zeit, als er schrieb, bereits einen Theil jener Gemeinden, an die sein Brief gelangte, verwirrte. Allein von dieser Frage ist auch mit keinem Worte die Rede[1]). Wir müßten ihn also bis in eine Zeit hinabrücken, wo diese Frage bereits gelöst war und ein apostolisches Wort zur Lösung derselben nicht mehr erforderlich. Das aber führt uns in eine Zeit hinab, die bereits jenseits des wahrscheinlichen Lebensendes unsers Apostels liegt.

Jene Wirren nämlich, sahen wir, hatten ja ihren nothwendigen Grund in dem innern Widerspruche, in dem die

[1]) Dieses Schweigen des Apostels kann der praktische Zweck des Briefs gewiß nicht, wie Brückner meint (a. a. O. Einl. S. 24. Anm.) zur Genüge erklären, da derselbe des dogmatisch Wichtigen wahrlich genug enthält, um auch eine solche bedeutungsvolle Frage, wenn sie eben die Gemeinden beschäftigte, nicht unberührt zu lassen. Will man dasselbe aber aus dem conciliatorischen Zwecke des Briefes erklären, so ist, abgesehen davon, daß das bloße Schweigen über die Differenzfragen wahrlich die schlechteste Art, dieselben zu schlichten ist, dieser conciliatorische Zweck durch nichts positiv zu beweisen und das argumentum ex silentio, das an sich schon mißlich genug ist, gründet sich nur auf das zu erklärende Faktum selbst; ist also ein bloßer Cirkelbeweis. Zu welchem künstlichen Hypothesenbau man auf diesem Wege gelangt, dafür stehe als Beispiel hier die Art, wie Reuß in seiner histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique dies Schweigen erklärt: Ce silence — sagt er — n'est pas accidentel, il est volontaire. L'apôtre avait ses raisons pour se taire. Il nous sera permis de penser qu'il voulait contribuer pour part à faire cesser la fermentation et l'ardeur polémique des esprits dans les églises de l'Asie mineure; il voulait montrer, que l'Évangile et l'Évangile de Paul, de cet apôtre qu'on y répudiait comme l'ennemi de la loi, offrait une nourriture suffisante aux âmes, pour qu'on n'eût pas besoin de se préoccuper de certaines questions en litige. (a. a. O. II. S. 586.)

Existenz einer freien Heidenkirche neben der an's mosaische Gesetz gebundenen Urgemeinde mit jener altchristlichen Anschauung von dem Wesen des Christenthums stand. Die Beschlüsse des Apostelconcils hatten denselben nicht gelöst; so war es nur naturgemäß, daß jene judaistischen Eiferer die Lösung immer wieder auf ihrem falschen Wege versuchten. Die richtige Lösung konnte nur erfolgen, entweder so daß die judenchristliche Urgemeinde sich selbst vom mosaischen Gesetze lossagte und also ihrerseits die Differenz mit den Heidenchristen hob; oder so, daß man jene judenchristliche Grundanschauung aufgab. Jenes geschah erst, als mit der Zerstörung des Tempels Gott selbst den Fingerzeig gab, daß das Alttestamentliche Ceremonialgesetz abrogirt sein solle; dieses geschah durch den großen Heidenapostel. Wir sahen S. 124., wie ihm auch die Christengemeinde das Israel Gottes ist (Gal. 6, 16.); aber dieses Israel besteht nicht aus den leiblichen Abrahamskindern, sondern aus denen, die dem Vater Abraham im Glauben ähnlich sind (Röm. 4, 12. Gal. 3, 7.). Wie schon im Alten Bunde nicht alle leiblichen Nachkommen der Stammväter an der Verheißung Antheil hatten (Röm. 9, 6. ff.), so sind auch jetzt keineswegs alle Mitglieder des empirischen Volkes Israel Mitglieder dieses Israel Gottes, dieser idealen Theokratie (Eph. 2, 12. 13.). Vielmehr gehören zu ihr nur die Heiligen des Alten Bundes, wie die des Neuen (Eph. 1, 18. 2, 19.), die Mehrzahl der natürlichen Zweige, d. i. der Juden ist ausgebrochen und an ihrer Statt sind die Zweige des wilden Oelbaums d. i. die Heiden eingepflanzt (Röm. 11, 17. ff.), in ihr haben also Juden- und Heidenchristen eine völlig gleichberechtigte Stellung und vollen Frieden untereinander, da Christus das Trennungsmittel zwischen beiden, das Gesetz, aufgehoben hat (Eph. 2, 14. ff.). Mit dieser Lehre von der Abrogation des Gesetzes durch Christum (Röm. 7, 4. 6. 10, 4.) hatte Paulus auch auf dem zuerst angedeuteten Wege die Frage bereits principiell gelöst, während er factisch noch selber dem Juden zugestand, ja selber zurieth, Jude zu bleiben (1 Cor. 7, 18. 19.). Ob Petrus,

der das Ereigniß, welches in jener ersten Beziehung die richtige Lösung der Frage brachte, wohl nicht mehr erlebte, in der Zeit nach der Abfassung unsers Briefes je den Weg zu dieser pauliniſchen Lösung derselben gefunden hat, wissen wir nicht. Erwägen wir aber, wie treu er die Fingerzeige Gottes bei jener ersten Heidentaufe zu verstehen und zu befolgen wußte, so kann wohl kein Zweifel sein, daß er auch später die Thatensprache Gottes, die derselbe in der großartigen Entwickelung und Ausbreitung der Heidenkirche redete, verstanden und demgemäß seine frühere Anschauung, die ja auch für eine gewisse Zeit, aber auch nur für diese, in der Kirche ihre volle Berechtigung hatte, umgebildet hat.

Wir werden nun die eigenthümlich judenchriſtliche Anſchauung, wonach das Chriſtenthum nur die Vollendung des Judenthums iſt, in ihren weiteren Spuren bei Petrus zu verfolgen haben. Es werden ſich dieſelben namentlich da zeigen, wo Altteſtamentliche Begriffe und Anſchauungen unmittelbar auf das Chriſtenleben übertragen ſind und ſo der Neue Bund beſonders von Seiten ſeiner Identität mit dem Alten Bunde angeſchaut wird.

§. 4. Altteſtamentliche Anſchauungen des Apoſtel Petrus.

Im Chriſtenthume erreicht das auserwählte Volk des Alten Bundes das Ziel ſeiner Beſtimmung, verwirklicht das Ideal, deſſen Realiſirung von der Erfüllung ſeiner Bundespflicht abhängig gemacht war (Vergl. S. 119.). Daraus folgt, daß das Volk dieſe ſeine Bundespflicht erfüllt haben muß. Von der andern Seite ſahen wir (Vergl. S. 135.), daß nur diejenigen Mitglieder des auserwählten Volkes auf der Vollendungsſtufe, die es im Chriſtenthum erreicht hat, bleiben, welche an Chriſtum gläubig geworden ſind. Es folgt daraus, daß Petrus den Glauben an Chriſtum für weſentlich identiſch an-

ſehen muß mit dem, was im A. T. als Grundpflicht des Bundesvolkes hingeſtellt wird. Dies werden wir zunächſt nachzuweiſen haben.

A. Glaube und Gehorſam.

Als mit dem Volke Israel der Alte Bund am Berge Sinai geſchloſſen ward, da mußte das ganze Volk verſprechen, alles was Jehovah ſprechen werde, zu thun und zu gehorchen (Exod. 24, 7.: שָׁמַע, das die LXX. bald mit ἀκούειν, bald mit ὑπακούειν geben. Vergl. Exod. 19, 5. und dazu S. 118.). In dieſem Gehorſam alſo beſtand die Altteſtamentliche Grundpflicht (Act. 7, 39.), wie umgekehrt die Sünde des Volkes in ihrem innerſten Weſen Ungehorſam war (Exod. 23, 21. Deut. 1, 26. Joſ. 1, 18. Nehem. 9, 29. Jeſ. 1, 23. 36, 5. 50, 5. 65, 2.: מָרָה, das die LXX. mit ἀπειθεῖν geben. Vergl. 1 Petri 3, 20. Hebr. 3, 18. 4, 6. 11, 31. Luc. 1, 17. Röm. 10, 21.) Petrus ſtellt nun beſonders gern als die Grundpflicht des Chriſten dieſen Gehorſam dar. Hatte ſchon die Altteſtamentliche Weiſſagung, indem ſie den Meſſias als den großen Propheten wie Moſes ſchildert, dieſen Gehorſam für ihn verlangt (Deuteron. 18, 15. 19.), ſo wendet Petrus dieſe Weiſſagung unmittelbar auf Chriſtum an und droht denen, welche dieſe Bundespflicht des Gehorſams nicht erfüllen, mit der Ausrottung aus dem zur Realiſirung ſeines Ideals gelangten Volke (Act. 3, 22. 23.). Aber auch in ſeiner zweiten Apologie vor dem hohen Rathe nennt Petrus den Gehorſam gegen Gott als das den Chriſten characteriſtiſche Merkmal und macht davon die Mittheilung des heiligen Geiſtes abhängig (Act. 5, 32.)[r]), als deren Bedingung

[r]) Daß es in dieſer Stelle πειθαρχεῖν und nicht ἀκούειν oder ὑπακούειν, wie ſonſt gewöhnlich, heißt, kann uns nicht auffallen, wenn wir erwägen, daß jene Rede unzweifelhaft aramäiſch gehalten iſt, wir alſo jedenfalls nur eine Uebertragung derſelben vor uns haben, mag dieſelbe nun von Lucas oder von ſeinem Gewährsmann herrühren. Uebrigens bemerkt auch Lechler (a. a. O. S. 15.), daß hier der Glaube in ſeinem innerſten Weſen als eine That des Gehorſams dargeſtellt werde.

ſonſt der Glaube genannt wird (Act. 11, 17.)[1]). Man kann dazu noch aus den petriniſchen Reden die Stellen 4, 19. und 5, 29. vergleichen.

Nicht anders finden wir es in dem erſten Briefe Petri. Zunächſt iſt dort der Unglaube beſtändig als Ungehorſam bezeichnet. In der Stelle 2, 7. ſtehen den *πιστεύοντες* die *ἀπειθοῦντες* geradezu gegenüber und 2, 8. wird dieſer Ungehorſam durch *ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ* ſeinem Objecte nach näher beſtimmt (Vergl. im Gegenſatz das *ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι* Act. 15, 7.). Ebenſo wird von den noch ungläubigen Ehemännern chriſtlicher Frauen geſagt, daß ſie *ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ* (3, 1.) und 4, 17. werden dem Hauſe Gottes d. i. der Gemeinſchaft der gläubig gewordenen Juden gegenübergeſtellt die *ἀπειθοῦντες τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ*. Schon daraus läßt ſich ſchließen, daß der Begriff des Gehorſams (*ὑπακοή*) in einem ebenſo parallelen Verhältniſſe zu dem Begriffe des Glaubens ſtehen wird, wie der Ungehorſam zum Unglauben. Und in der That iſt es der Gehorſam, der nach 1, 2. der Reinigung durch das Blut Chriſti vorangehen muß und der nach 1, 22., wo die Wahrheit als das Object dieſes Gehorſams genannt wird, den Grund der Herzensheiligung bildet. Danach wird denn auch 1, 14. zu beurtheilen ſein, wo zwar der Zuſammenhang nicht ſo klar entſcheidet, aber doch, da im Folgenden die Aufforderung zur Heiligung auf einen Glaubensſatz, nämlich die Berufung der Chriſten gegründet wird, auch mehr für die Faſſung deſſelben im Sinne des Glaubens ſpricht[2]). Auffallen könnte es nur,

---

[1]) In der Apoſtelgeſchichte werden auch dieſe Worte dem Apoſtel Petrus in den Mund gelegt. Warum ich aber dieſe Rede für eine Compoſition des Lucas halte, und ſie alſo von den petriniſchen Reden ausſchließe (Einl. S. 6.), darüber vergl. kritiſches Beiblatt zur Deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben. 1854. Nr. 11. S. 83.

[2]) Es iſt ein alter Streit unter den Exegeten, ob dieſe Stellen von dem ſittlichen oder von dem ſogenannten Glaubensgehorſam zu verſtehen ſei. Nur vom ſittlichen Gehorſam faſſen alle drei Stellen Aretius,

daß 2, 7. als Bedingung für die Zugehörigkeit zu dem auserwählten Gottesvolke und also als die Neuteſtamentliche Grundpflicht die *πίστις* und nicht die *ὑπακοή* genannt wird; allein ein Blick auf den Zuſammenhang lehrt, daß dies nur durch das Altteſtamentliche Citat 2, 6. veranlaßt iſt, in welchem gerade das *πιστεύειν* als nothwendige Grundpflicht gegen den Meſſias hervorgehoben war und darum erſcheint auch im Gegenſatz, wo die Reflexion auf jenes Citat fortfällt, ſofort wieder nicht der Unglaube, ſondern der Ungehorſam.

So liebt es Petrus die Neuteſtamentliche Grundpflicht in ihrer Identität mit der Bundespflicht des Volkes Israel im A. T. darzuſtellen und dieſes hängt auf's Innigſte damit zuſammen, daß ja eben die Chriſtengemeinde weſentlich das auserwählte Volk des Alten Bundes iſt, welches ſeine Bundespflicht erfüllt hat. Um ſich recht klar zu machen, wie characteriſtiſch dieſe Identificirung für die judenchriſtliche Eigenthümlichkeit des petriniſchen Lehrbegriffs iſt, darf man nur ver-

---

Semler und de Wette — Brückner (Vergl. beſonders a. a. O. Einl. S. 6.), nur vom Glauben Luther, Wolf u. a. Die meiſten z. B. Gerhard, Hornejus, Bengel, Jachmann faſſen 1, 2. und 1, 22. vom Glauben, 1, 14. vom ſittlichen Gehorſam; Calvin, Steiger und Huther dagegen gerade 1, 2. von dem neuen Lebensgehorſam. Schon dieſes Schwanken der Exegeten dürfte zeigen, daß die ganze Frageſtellung eine unrichtige iſt. Und in der That iſt in dem Gehorſam gegen das Evangelium, wie ihn Petrus in ſeiner Identität mit dem Gehorſam gegen das Wort Gottes im Alten Bunde faßt, beides enthalten, das Hören und Gehorchen, das audire und obedire, das Annehmen des Wortes als Wahrheit (Glaube) und das Befolgen ſeiner Vorſchriften (Gehorſam im engeren Sinne). Beides iſt ja auch unzertrennlich. Denn wer das Wort als göttliches hört, annimmt, glaubt, der gehorcht auch ſeinen Befehlen. Hierauf macht ſchon Bengel aufmerkſam zu 1, 14.: obedientia praestatur vel veritati divinae vel praecepto divino, haec est fructus fidei, illa est fides ipsa (a. a. O. II. S. 513. Vergl. Morus zu 1, 22. und Hottinger zu 1, 2.) und Huther zu 1, 22.: Dieſe *ὑπακοή* beſteht darin, daß man glaubt, was die *ἀλήθεια* verkündigt und daß man thut, wozu ſie verpflichtet (a. a. O. S. 66.). Damit ſcheint ſich der oben erwähnte Streit zu erledigen.

gleichen, wie Paulus Röm. 10, 5—9. gerade den Gegenſatz der beiden Oekonomieen durch die Verſchiedenheit ihrer beiderſeitigen Grundforderungen erweiſt. Eben darum aber werden wir auch nicht zugeben, daß die Bedeutung der beſprochenen Erſcheinung dadurch aufgehoben werde, daß ein ähnlicher Sprachgebrauch ſich auch bei andern Neuteſtamentlichen Schriftſtellern und namentlich bei Paulus findet. Si duo faciunt idem, non est idem. Es kommt eben auf die ganze Umgebung an, in welcher eine ſolche Erſcheinung ſich vorfindet und dieſe giebt ihr in eben ſo hohem Maße bei Petrus die angegebene Bedeutung, wie ſie bei Paulus ihr dieſelbe nimmt. Wir können auch darauf aufmerkſam machen, daß im Verhältniß zu dem häufigen Gebrauch dieſer Vorſtellungsweiſe in dem kleinen petriniſchen Briefe, dieſelbe anderwärts nur vereinzelt vorkommt, ja wir werden ſpäter ſehen (Vergl. Abſchnitt III. §. 7. B.), daß bei Petrus, wo es ſich um den grundlegenden, heilsaneignenden Glauben handelt, derſelbe ſtets und ausſchließlich als Gehorſam erſcheint. Endlich haben wir ja ſchon oft geſehen, wie Paulus urſprünglich Altteſtamentliche Anſchauungen adoptirt, aber nie ohne ſie in ſeiner eigenthümlichen Weiſe zu verwenden und umzubilden. Dies aber nachzuweiſen, kann auch in unſerm Falle nicht ſchwierig ſein.

Am häufigſten iſt in der Apoſtelgeſchichte das ἀπειθεῖν, abſolut geſetzt, vom Unglauben der Juden gebraucht (14, 2. 17, 5. 19, 9. Vergl. Röm. 15, 31. und ebenſo Joh. 3, 36.), vielleicht um anzudeuten, daß ſich in ihrem Unglauben immer auf's Neue der alte Erbfehler dieſes Volkes (Vergl. S. 160.) offenbare. Denſelben Zweck hat bei Paulus offenbar die Darſtellung ihres Unglaubens als eines οὐχ ὑπακούειν Röm. 10, 16., wenn wir 10, 21. vergleichen. In der Stelle Röm. 11, 30—32. bildet die ἀπειθεία der Juden ein feines Wort- und Gedankenſpiel mit der auch Eph. 2, 2. 5, 6. Col. 3, 6. erwähnten ἀπειθεία der Heiden, die mit dem Unglauben gar nichts zu thun hat. Einem ähnlichen Gedankenſpiel zwiſchen dem Glaubens- und Lebensgehorſam verdankt die Erwähnung

des Gehorsams gegen den überlieferten Lehrtypus (Röm. 6, 17.) ihre Entstehung[1]). In den Stellen 2 Thess. 1, 8. 2 Cor. 10, 5. (Vergl. Röm. 2, 8.) ist die Bezeichnung des Glaubens als Gehorsam wohl gewählt, um schon im Ausdrucke anschaulich zu machen, wie der Glaube Criterium für das göttliche Endgericht sein kann, wenn nicht etwa in diesen Stellen wirklich nur an den Gehorsam gegen die Gebote Christi und seines Evangeliums zu denken ist. So dient in den erwähnten Stellen die Aufnahme jener judenchristlichen Anschauung ganz bestimmten Zwecken der Rede des Apostels. Durchaus eigenthümlich ist ihm aber die Verschmelzung derselben mit seinem specifisch christlichen Begriffe des Glaubens, wie derselbe in der Formel ὑπακοὴ τῆς πίστεως (Röm. 1, 5. 15, 18. 16, 26.) auftritt, die unserm Apostel ganz fremd ist. Auch in diesen Stellen mag übrigens der Gegensatz der früheren heidnischen ἀπειθεία dem Apostel vorgeschwebt haben. Es bedarf endlich nur eines Hinweises auf die Bedeutung dieser ganzen Vorstellungsweise bei Petrus und ihren nachgewiesenen Zusammenhang mit seiner übrigen Lehranschauung, um zu erkennen, wie verfehlt es wäre, wenn man dieselbe für entlehnt aus dem paulinischen Lehrzusammenhange ansehn wollte.

B. Knechtschaft und Kindschaft.

Die eigenthümliche Stellung des Volkes Israel zu Jehovah wird im A. T. dadurch characterisirt, daß dasselbe der Knecht Gottes genannt wird (עֶבֶד יְהוָה Jes. 44, 1. 21. 45, 4. 48, 20. Jerem. 30, 10. 46, 28. oder עַבְדֵי יְהוָה Jes. 54, 17. 56, 6. Ps. 34, 23. 69, 37. Vergl. Luc. 2, 29.). Auch diese Anschauung überträgt Petrus auf die Christengemeinde. In seinen Ermahnungen beruft er sich als auf eine

---

[1]) Andrer Art ist das Gedankenspiel Hebr. 5, 9., wo aber ebenfalls die Erwähnung des Gehorsams gegen Christum hervorgerufen wird durch das, was über den Gehorsam Christi gesagt war. Vergl. Bleek a. a. O. III. S. 95.

geläufige Voraussetzung darauf, daß die Christen Knechte Gottes (δοῦλοι θεοῦ) seien (1 Petr. 2, 16.), in seinem Gebete (Act. 4, 29.) bezeichnet er sie ebenso und auch Act. 2, 18. kann man dahin rechnen, da das μου nicht im Urtexte steht, sondern von dem Apostel dieser seiner Anschauung gemäß hinzugefügt ist. Und wenn schon im A. T. der Messias als der ideale Knecht Gottes dargestellt wird, so ist es Petrus, der Christo dieses Prädicat mit besonderer Vorliebe beilegt (Act. 3, 13. 26. 4, 27. 30. Vergl. Act. 4, 25.), worauf wir später ausführlicher zurückkommen werden.

Diese Uebertragung einer Alttestamentlichen Anschauung auf das christliche Lebensgebiet ist um so characteristischer, als sie außer bei Petrus nur in der judenchristlichen Apokalypse vorkommt (1, 1. 7, 3. 11, 18. 19, 2. 5. 22, 3. 6.). In dem Ausspruche Christi Matth. 6, 24. (Luc. 16, 13.) ist gleichsam der Keim dazu enthalten. Paulus dagegen nennt sich häufig δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, um seine oder seiner Gefährten amtliche Stellung zu bezeichnen[1]) (Röm. 1, 1. Vergl. 16, 18. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1. Col. 4, 12. 2 Tim. 2, 24. Act. 20, 19. Vergl. Jac. 1, 1. Jud. 1, 1. 2 Petri 1, 1. Matth. 10, 24. 25. Joh. 13, 16.) oder redet von einem δουλεύειν Χριστῷ, um dasselbe aller Menschenknechtschaft entgegenzustellen (Eph. 6, 6. 7. Col. 3, 24. 1 Cor. 7, 22.). Wie weit aber Paulus von jener petrinischen Anschauung entfernt ist, zeigt am besten, daß er den Christenstand ausdrücklich als den Stand der Freiheit und Kindschaft dem früheren Knechtsverhältnisse entgegensetzt (Röm. 8, 15. Gal. 4, 7. 21—31. 5, 1.). Aehnlich ist es, wenn Christus bei Johannes sagt, er nenne seine Jünger nicht mehr seine Knechte, sondern seine Freunde (Joh. 15, 14. 15.).

Schon hieraus ergiebt sich, daß Petrus, wenn er in der oben citirten Stelle (1 Petri 2, 16.) die Christen zugleich freie nennt, dies nicht im paulinischen Sinne verstehen kann.

---

[1]) Ganz isolirt steht in demselben Sinne δοῦλος θεοῦ Tit. 1, 1.

Es ist aber auch dem ganzen Zusammenhange der Stelle eine Beziehung auf die Freiheit vom mosaischen Gesetze völlig fremd und kann dieselbe nur durch ein willkührliches Hineintragen paulinischer Ideen ihr obtrudirt werden[1]). Vielmehr werden wir darin nur den urchristlichen Freiheitsbegriff finden können, der sich auf Christi eigene Worte gründet (Joh. 8, 32. 36.) und die Freiheit von der Sünde bezeichnet[2]) (Vergl. 1 Petri 1, 18.), welche gerade die Vorbedingung der wahren δουλεία θεοῦ ist (Röm. 6, 18. Jac. 1, 25. 2, 12.), wenn nicht etwa der Zusammenhang der Stelle dem Worte noch eine eigenthümliche, freilich eben so wenig mit der paulinischen zu verwechselnde Bedeutung geben sollte, worauf wir im vierten Abschnitte zurückkommen werden. Paulus hat eben wieder diesen urchristlichen Freiheitsbegriff mit seiner Lehre von der Abrogation des Gesetzes in Zusammenhang gebracht und ihn dadurch eigenthümlich modificirt (Vergl. Röm. 7, 3. 8, 2. Gal. 2, 4. 5, 1. 13.).

Was nach Alttestamentlicher Anschauung zu dem Wesen eines wahren Knechtes Gottes gehört, das läßt sich zusammenfassen in den mehr sittlichen Begriff der Gerechtigkeit und den mehr religiösen der Gottesfurcht. Denn die Gerechtigkeit (צְדָקָה, δικαιοσύνη) ist der höchste sittliche Begriff des Alten Testaments, weil sie in der vollkommenen Gesetzeserfüllung besteht (Deuteron. 6, 25. 9, 4. 6. 24, 13. Ps. 18, 21. 25. 45, 8. u. a. Vergl. Usteri a. a. O. S. 54.);

---

[1]) Dies thut de Wette, dem übrigens darin schon Semler, Hottinger und Bertholdt (Einleitung ins N. T. VII. S. 3075.) vorangegangen sind, während sein Bearbeiter diese Beziehung nach Einl. S. 10. aufgegeben zu haben scheint. Ebenfalls ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang fassen die Stelle als Polemik gegen den paulinischen Freiheitsbegriff von Cölln (a. a. O. II. S. 253.) und Schwegler (a. a. O. II. S. 27.).

[2]) So faßt den Begriff schon Calvin: libertas aliud non est quam manumissio a peccato (a. a. O. S. 42.), so nach ihm Grotius, Gerhard, Hornejus, Steiger u. a. Vgl. auch Usteri a. a. O. S. 207.

die Gottesfurcht aber (יִרְאַת יְהוָה, φόβος θεοῦ) iſt der Mittelpunkt aller wahren Frömmigkeit[1]) (Pſ. 2, 11: Dienet Jehovah mit Furcht. Vergl. Gen. 20, 11. Joſ. 22, 25. Nehem. 5, 9. Jerem. 32, 40. Pſ. 103, 11. 13. 17. 111, 10. Hiob 28, 28. Prov. 1, 7. 29. 2, 5. 8, 13. 24, 21. Vergl. auch Luc. 1, 50. 18, 2. 4. 23, 40.), und wie namentlich Petrus in dieſen beiden Stücken ſo ſehr das Weſen der israelitiſchen Frömmigkeit ſieht, daß, wo er ſie findet, er bereit iſt, dem Heiden die weſentlichſte Prärogative des auserwählten Volkes zuzugeſtehen, das zeigt beſonders die oben erwähnte Stelle Act. 10, 35. (ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην. Vergl. Act. 10, 22. Luc. 2, 25.). Beides muß ſich alſo auch an den chriſtlichen Gottesknechten wiederfinden. Und ſo characteriſirt denn Paulus das neue chriſtliche Leben als ein ζῆν τῇ δικαιοσύνῃ (1 Petri 2, 24.), findet in der δικαιοσύνη das die Chriſten von der ſie verfolgenden ungläubigen Welt ſpecifiſch Unterſcheidende (3, 14.), ſieht in Chriſto das Ideal der δικαιοσύνη (1 Petri 3, 18. Act. 3, 14.) und überträgt die Stellen, welche von den δίκαιοι des Alten Bundes handeln, geradezu auf die Chriſten (Vergl. 1 Petri 3, 12. mit Pſ. 34, 16. und 4, 18. mit Prov. 11, 31.) Darin nun können wir nichts eigenthümlich Petriniſches finden; denn ſchon Chriſtus befaßt unter den Begriff der Gerechtigkeit die ſittliche Vollkommenheit ſeiner Reichsgenoſſen (Matth. 5, 20. 6, 33.) und ſo geſchieht es durchgehend im N. T. Eigenthümlich iſt es nur, wie Paulus auch dieſen Begriff mit ſeiner Gnaden- und Verſöhnungslehre in Zuſammenhang bringt und unter der Gerechtigkeit des Chriſten die von Gott dem Glauben zugerechnete oder die Rechtfertigung, die aus dem Glauben kommt, verſteht (Röm. 1, 17. 3, 21. 22. 4, 11. 13. 9, 30. 10, 3. 6. Phil. 3, 9. u. ſ. w.). Von dieſer Vor-

---

[1]) Daher heißen auch die Proſelyten des Thores, welche die wahre Gottesverehrung angenommen haben, φοβούμενοι τὸν θεόν. (Act. 13, 16. 26. 10, 2. 22.)

ſtellung, die bei Paulus eine ſo große Hauptrolle ſpielt, findet ſich bei Petrus noch keine Spur [1]).

Wichtiger und eigenthümlicher iſt es, daß Petrus in ſeinen grundlegenden Ermahnungen zum rechten Verhalten gegen Gott (1, 14—19. Vergl. S. 40.) den heiligen Wandel der Chriſten ausdrücklich näher bezeichnet als einen Wandel in der Gottesfurcht (1, 17.) und daß er 2, 17. die Pflichten gegen Gott zuſammenfaßt in das φοβεῖσθε τὸν θεόν. Ebenſo beſchreibt er 3, 2. den chriſtlichen Wandel als einen Wandel in der Gottesfurcht und hebt auch bei den einzelnen Chriſtenpflichten hervor, daß ihre Erfüllung in und mit dieſer Furcht geſchehen müſſe (2, 18. 3, 15.) [2]). — Daß

---

[1]) Mit Recht ſagt daher Reuß: le mot de justice est encore moins employé dans le sens paulinien. C'est tout bonnement la justice dans le sens hébreu, la vertu, les bonnes actions. L'homme juste est celui qui ne fait pas le mal. Il n'est pas question de la grâce à cette occasion. (A. a. O. S. 584.)

[2]) Allerdings ſind die Ausleger keineswegs darüber einverſtanden, daß auch in den Stellen 3, 2. 15. 2, 18. von der Gottesfurcht die Rede ſei. Am meiſten anerkannt iſt es noch von der erſten dieſer drei Stellen, wo Aretius, Grotius, Bengel, Auguſti, Pott, Jachmann u. a. den φόβος von der Gottesfurcht verſtehen, während grade die neueren Ausleger es von der demüthigen Unterordnung unter die Männer (Vergl. de Wette a. a. O. S. 61.) oder der Scheu vor jeder Uebertretung der Pflichten gegen ſie (Vergl. Huther a. a. O. S. 109.) faſſen, Steiger aber dieſe Furcht nur auf der Gottesfurcht beruhen läßt (a. a. O. S. 304.). Dieſe Auslegung läßt ſich aber nur feſthalten, wenn man, wie es de Wette und Huther thun, ganz willkührlich den Begriff der Furcht verallgemeinert; denn 3, 6. befiehlt ja der Apoſtel den Weibern ausdrücklich, daß ſie keine Furcht vor ihren Männern haben ſollen und die Analogie von 1, 17. gebietet entſchieden, unter der ἡ ἐν φόβῳ ἀναστροφή hier nichts anders zu verſtehen als unter dem ἐν φόβῳ ἀναστρέφεσθαι dort, wo kein namhafter Ausleger an etwas anderes als die Gottesfurcht denkt. Denn daß Morus dafür die Behutſamkeit (a. a. O. 114.) und Hottinger die summa cura et sollicitudo (a. a. O. S. 106.) ſubſtituiren will, kann nicht in Betracht kommen. — Nicht weniger klar iſt die Stelle 2, 18. und obwohl ich keinen Ausleger zu nennen wüßte, der hier die richtige Faſſung mit Entſchiedenheit geltend macht, ſo ſcheinen doch ſchon Didymus und Oecumenius

dieſe Hervorhebung der Gottesfurcht unſerm Apoſtel eigenthümlich und für ſeine judenchriſtliche Lehranſchauung characteriſtiſch iſt, erhellt ſchon daraus, daß außer Matth. 10, 28., wo übri-

---

mit ſeinem φόβος διὰ συνείδησιν (a. a. O. S. 502.) an das Richtige gedacht zu haben. Die pauliniſchen Parallelen können natürlich für unſre Stelle nichts beweiſen, und doch iſt auch in ihnen gewiß nicht von der Furcht vor dem leiblichen Herrn, ſondern vor dem Herrn Chriſtus die Rede. (Vergl. Eph. 6, 5. Col. 3, 22.) Es liegt aber auch hier in dem ganzen Zuſammenhange, daß das ἐν παντὶ φόβῳ nicht anders als von der Gottesfurcht genommen werden kann. Denn der Apoſtel weiſt ja eben nach, wie der Gehorſam gegen die menſchlichen Ordnungen nicht ſowohl um dieſer ſelbſt willen, als vielmehr διὰ τὸν κύριον geleiſtet werden müſſe. Daſſelbe ſagt v. 19. das ſo viel mißdeutete διὰ συνείδησιν θεοῦ, was doch wohl nichts anderes heißen ſoll, als daß das Bewußtſein von Gott als dem, welcher dieſe Unterordnung will, uns ſtets begleiten und zur Leiſtung deſſelben antreiben ſoll (Vergl. Calvin a. a. O. S. 43.: hoc enim valet conscientia dei, dum quis non hominum sed dei respectu officio suo fungitur). Dazwiſchen kann nun unmöglich die Furcht vor den irdiſchen Herren als Motiv angegeben werden, ſondern allein die Furcht vor Gott. Dazu kommt, daß ja 2, 17. ausdrücklich der φόβος als die Gott eigenthümlich zukommende Pflicht hervorgehoben iſt und 3, 14. ebenſo klar alle Menſchenfurcht verboten wird. In dieſer Stelle wird ausdrücklich dem Verbote der Menſchenfurcht das Gebot der Gottesfurcht entgegengeſtellt; das ἁγιάζειν τὸν κύριον ἐν ταῖς καρδίαις (v. 15.) geſchieht eben dadurch, daß Gott in ſeiner Heiligkeit anerkannt wird, was nicht ohne Furcht geſchehen kann. (Vergl. über den Zuſammenhang der Heiligung mit der Gottesfurcht 1 Petri 1, 15—17.) Jenes Verbot aller Menſchenfurcht (3, 14.) entſcheidet denn auch ſchließlich über die Stelle 3, 15., wo unmöglich gleich darauf die Furcht geboten ſein kann, ſei es auch, wie die Ausleger meiſt behaupten, die Furcht vor der Obrigkeit, wobei ſie freilich wieder ganz willkührlich die Furcht in Ehrfurcht verwandeln. (Vergl. Hornejus, Bengel, Morus, Pott, Hottinger, de Wette z. d. St.) Das Richtige haben ſchon Calvin, Aretius und Grotius, die es von der Gottesfurcht nehmen und mit Recht ſagt Steiger, die Furcht werde verlangt, eben weil es Gottes Sache iſt, die man vertheidigt (a. a. O. S. 337.). Dieſer richtigen Auslegung nähern ſich auch Huther (a. a. O. S. 123.) und Brückner (a. a. O. S. 69.), indem ſie an die Scheu vor jeder unangemeſſenen Weiſe der Apologie denken. Nur hätten ſie anerkennen ſollen, daß dieſe Scheu, da es ſich um Gottes Sache handelt, nichts anders als Gottesfurcht iſt.

gens in ähnlicher Weise wie 1 Petri 3, 14. 15. die Gottesfurcht der Menschenfurcht entgegengestellt wird, und außer der judenchristlichen Apokalypse (11, 18. 14, 7. 15, 4. 19, 5.) fast nirgend von der Gottesfurcht der Christen die Rede ist. Während nämlich im Hebräerbriefe einmal der wenigstens theilweise parallele Begriff der εὐλαβεία (Vergl. Luc. 2, 25. Act. 2, 5. 8, 2. Hebr. 5, 7. 11, 7.) erscheint (12, 28. Vergl. 10, 31.), erwähnt Paulus die Gottesfurcht als eigenthümliches Kennzeichen des Christenlebens nur 2 Cor. 7, 1., während er öfter von der Furcht vor Christo als dem zukünftigen Richter spricht (2 Cor. 5, 11. Col. 3, 22. Eph. 5, 21. Vergl. Act. 9, 31.), was in eigenthümlicher Weise dem δουλεύειν Χριστῷ entspricht, das wir bei ihm fanden (Vergl. S. 165.).

Daß dieses aber nicht etwa nur zufällig ist, sondern daß hier wirklich eine Verschiedenheit der Grundanschauung von dem christlichen Leben vorliegt, zeigt am deutlichsten Röm. 8, 15. (Vergl. 2 Tim. 1, 7.), wo Paulus ausdrücklich die Furcht als das Characteristicum des überwundenen Knechtsverhältnisses (Vergl. S. 165.) bezeichnet. Ebenso entschieden behauptet Johannes (I. 4, 18.), daß die vollkommene Liebe zu Gott die Furcht ausschließt. Es ist reine exegetische Willkühr, wenn man diesen Unterschied vertuschen will[1]), vielmehr

[1]) Die Furcht vor Gott ist bedingt durch den Blick auf ihn als den gerechten Richter (1 Petri 2, 17.) und ist also in ihrem eigentlichen Wesen Furcht vor der Verdammniß. Wenn Paulus und Johannes von einer Stufe des christlichen Lebens reden, wo in dem Vollgefühl der Gnade und der völligen Liebe zu Gott diese Furcht aufgehört hat, so ist es mehr die ideale Vollendung des Christenlebens, die sie ins Auge fassen. Aber auch die petrinische Auffassung, wonach die Furcht noch fortwährend unser Christenleben begleitet, hat ihre volle Wahrheit, ja sie wird, da wir keinen Augenblick vor Rückfall oder doch momentanem Abfall sicher sind, die dem praktischen Leben am meisten entsprechende sein. (Vergl. Oecumenius a. a. O. S. 489.: φόβος ἀεὶ τοῖς τελειωθεῖσιν ἁγίοις, 'μήτι ἐλλείποιεν τῶν οἷα εἰκὸς τοῖς τελειωμένοις, ἐπακολουθεῖ.) Wie überall die Verschiedenheit der Lehrtropen für verschiedene Persönlichkeiten und Entwicklungsstufen des christlichen Lebens ihre providentielle Bedeutung hat, so ist

liegt derſelbe auch darin offen zu Tage, daß von der Liebe zu Gott, welche eben den geraden Gegenſatz der Furcht bildet (1 Joh. 4, 18. 2 Tim. 1, 7.) und die in dem pauliniſchen und johanneiſchen Lehrbegriffe eine ſo bedeutende Stelle einnimmt, und ſelbſt bei Jacobus als das Kriterium der wahren Chriſten vorkommt (1, 12. 2, 5.), bei Petrus gar nicht die Rede iſt. Aber noch von einer andern Seite her können wir zeigen, wie es ſich hier in der That um zwei weſentlich verſchiedene, in ſich abgeſchloſſene Vorſtellungskreiſe handelt. Die Liebe zu Gott, die die Furcht aufhebt, beruht bei Paulus (Röm. 8, 15.) wie bei Johannes (1 Joh. 4, 7. 5, 1.) auf dem neu begründeten Kindſchaftsverhältniß, das ebenſo der überwundenen Stufe der Knechtſchaft gegenüberſteht, wie die Liebe der Furcht. Tritt bei Petrus ebenſo die Liebe zu Gott zurück, wie die Furcht Gottes und das Knechtsverhältniß, dem ſie angehört, wieder hervortritt, ſo kann auch der Begriff der Kindſchaft nicht die Stellung in ſeiner Lehranſchauung einneh-

---

es auch hier der Fall. Darum eben darf man nicht dieſe verſchiedenen Auffaſſungen miteinander vermiſchen, indem man von einem timor filialis cum amore conjunctus redet, wie Gerhard zu 1, 17. und Hornejus zu 2, 17., oder ihre Differenz nur vertuſchen, indem man den Begriff der Furcht in den der Ehrfurcht umſetzt, wie Calvin zu 3, 15. und Gerhard zu 2, 17. Wenn die rationaliſtiſche Exegeſe es liebte, dem timor die reverentia oder gar die Gottesverehrung im Allgemeinen zu ſubſtituiren (Vergl. Hottinger a. a. O. S. 117.: φοβεῖσθε hebraica phrasis pro σέβεσθαι, deum religiose colite, ejus praecepta summa cum cura observantes), ſo lag dabei die Anſchauung zum Grunde, die Pott a. a. O. S. 50. ausführlich entwickelt, daß die Furcht im eigentlichen Sinne dem überwundenen Standpunkte der jüdiſchen Religion angehöre. So gewiß dies falſch iſt, da die Furcht im A. T. nicht weniger göttliches Gebot iſt, wie im Neuen, ſo iſt doch richtig, daß dieſelbe allerdings mehr der vorbereitenden Oeconomie des Geſetzes angehört und ihre Hervorhebung daher mit zu dem judenchriſtlichen Charakter des petriniſchen Lehrbegriffs zu rechnen iſt. Nur iſt zu erwägen, daß ſelten ein Chriſt und nie einer von Anfang an über die nothwendige Zucht jener Oekonomie ganz hinauskommt und bis dies geſchehen, behält grade der petriniſche Lehrtropus für ihn ſeine beſonders hohe Bedeutung.

men, wie bei jenen Aposteln. Und in der That zeigt sich auf den ersten Blick, daß unserm Apostel ebenso der paulinische Begriff der Adoption und der dadurch erworbenen Kindesrechte, als der johanneische der Geburt aus Gott und der dadurch vermittelten mystischen Liebes- und Wesensgemeinschaft mit Gott durchaus fremde ist. Welchen bedeutenden Platz aber diese Vorstellungen bei jenen Aposteln einnehmen und wie in ihnen gerade das Eigenthümliche ihrer Lehre von der Kindschaft beruht, bedarf keiner Ausführung.

Allerdings werden auch bei Petrus die Christen τέκνα (1, 14.) und ἀρτιγέννητα βρέφη (2, 2.) genannt, die Gott als Vater anrufen (1, 17.). Allein wir haben uns zu erinnern, daß ja in den synoptischen Reden Christi der Kindschaftsbegriff bereits eine bedeutende Rolle spielt, nur daß er noch durchaus nicht die dogmatische Bedeutung und Ausbildung erlangt hat, wie bei Paulus und Johannes. Wie er aber dort paränetisch ausgebeutet wird, um die Pflicht der Nachahmung, die das Kind dem Vater schuldet, damit es ihm ähnlich werde, einzuschärfen (Matth. 5, 45. 48. Luc. 6, 35.); so gerade auch bei Petrus, der aus dem Kindesverhältniß die Pflicht herleitet, heilig zu werden, wie Gott heilig ist (1 Petri 1, 14. 15.). Außerdem ist ohnehin 1, 17. wahrscheinlich eine Anspielung auf den Beginn des Vaterunsers[1]) und 2, 2. 3. eine Ermahnung, die sich auf Aussprüche Christi wie Matth. 18, 3. gründet. Ja der Kindschaftsbegriff ist selbst dem Alten Testament durchaus nicht fremde, Israel ist ebenso das Kind (Deut. 14, 1. Jes. 1, 2. 4. 30, 1. Jerem. 31, 9. 20. Hosea 13, 13.) wie der Knecht Jehovah's; nur daß freilich dort Kindschaft und Knechtschaft noch keineswegs entgegengesetzte, sondern eher synonyme Begriffe sind (Vergl. Maleachi 1, 6. Exod. 4, 23.). Aehnlich bei Petrus. Denn während bei Paulus und Johannes die Liebe Gottes die Furcht aus-

[1]) Schon Gerhard sagt: Respicit dubio procul ad orationem dominicam, quam dulcissimo patris nomine exordiri Christus nos docuit (a. a. O. S. 106. Vergl. Bengel a. a. O. II. S. 511.).

ſchließt, welche dem Knechtszuſtande angehört, ſoll nach Petrus die Erwägung, daß wir Chriſten den unpartheiiſchen Richter als Vater anrufen (der alſo nicht in partheiiſcher Liebe ſeine Kinder milder als andere Menſchen beurtheilen wird), gerade die Furcht vor ihm erhöhen (1 Petri 1, 17.). Und wenn im Alten Bunde Gott der Vater Israels heißt, weil er dies Volk geſchaffen, Israel erſt zu einem Volke gemacht hat (Mal. 2, 10. Deut. 32, 6.)[1]), ſo iſt ja auch nach 1 Petri 1, 3. Gott der ἀναγεννήσας, der in der Wiedergeburt die Neuteſtamentlichen τέκνα zu dem gemacht hat, was ſie ſind. (Vergl. den Nachweis des Zuſammenhangs im erſten Theil unſers Briefes. Abſchnitt I. §. 1. S. 40.). Liegen hierin bereits die Keime für die weitere dogmatiſche Fortentwickelung dieſer Lehre, ſo iſt es auch hier nicht ſowohl die pauliniſche Lehre von der Adoption, ſondern die johanneiſche von der Geburt aus Gott, auf die ſie hinſtreben. Charakteriſtiſch iſt, daß auch in der judenchriſtlichen Apokalypſe das Kindſchaftsverhältniß der Chriſten ganz zurücktritt und nur einmal in einem Citat aus 2 Sam. 7, 14. zur Sprache kommt (21, 7.). So ſchließt ſich auch in dieſer Lehre der Apoſtel Petrus unmittelbar an's A. T. und an die ſynoptiſchen Reden Chriſti an und erhellt daraus, daß ſein weſentlich judenchriſtlicher Lehrbegriff noch völlig dieſſeits der pauliniſch-johanneiſchen Lehrentwicklung liegt.

C. Die Lehre von der Sünde.

Es liegt nahe, von dem, was das chriſtliche Leben und Weſen conſtituirt, überzugehen auf das, was dem vorchriſtlichen Zuſtande eignet und durch das Chriſtenthum überwunden werden ſoll: das iſt die Sünde. Die Lehre von der Sünde iſt im Weſentlichen aus dem Alten Teſtamente nur herübergenommen; denn Erkenntniß der Sünde zu wirken war ja eben eine der Hauptaufgaben der Oekonomie des Geſetzes (Röm. 3, 20.).

[1]) Vielleicht iſt in ähnlicher Weiſe der Vaterbegriff Jac. 3, 9. ganz ſynonym mit dem Begriffe des Schöpfers.

Zwei Punkte aber ſind es, die, obwohl dem Alten Teſtamente nicht fremd, doch im Neuen noch beſonders hervorgehoben und lehrhaft entwickelt werden, das iſt die Allgemeinheit der Sünde und ihre Entſtehung aus der ἐπιθυμία. Zu beiden ſchließt ſich Petrus an den apoſtoliſchen Lehrconſenſus an.

Die Allgemeinheit der Sünde erhellt bei ihm, wie überall im N. T., ſchon aus der univerſalen Bedeutung des Erlöſungswerkes Chriſti (1 Petri 2, 24.), das nirgend für eine beſtimmte Klaſſe von Menſchen allein nothwendig erſcheint. Noch deutlicher liegt ſie angedeutet in der Hervorhebung der Sündloſigkeit Chriſti als eines unvergleichbaren Muſters (2, 22.), ſowie in der directen Gegenüberſtellung Chriſti als des δίκαιος und der Menſchen als der ἄδικοι (3, 18.). Dahin gehört auch, daß Petrus die menſchlichen Begierden geradezu als das Gegentheil des Willens Gottes betrachtet (4, 2. Vgl. 2, 11.)[1]). Von der weiteren Entwicklung, welche Paulus dieſer Lehre giebt, indem er von dem Factum der allgemeinen Sünde zurückgeht auf das in dem Menſchen vorhandene ſündhafte Princip (Röm. 7, 7. 9.) und die Entſtehung deſſelben von der adamitiſchen Urſünde herleitet (Röm. 5, 12. 19.), findet ſich bei Petrus noch keine Spur[2]), der überhaupt die Sünde mehr in der Mehrheit ihrer einzelnen Erſcheinungen betrachtet (2, 22. 24. 3, 18. 4, 3. 15. 2, 1. Act. 2, 38. 3, 19. 26. 5, 31.), als in der Einheit ihres Weſens.

Darin aber ſtimmt Petrus ebenfalls mit der allgemeinen Neuteſtamentlichen Lehre zuſammen, daß er von der Thatſünde

---

[1]) Mit Recht ſagt daher Reuß: Ses penchants naturels sont opposés à la volonté de dieu (a. a. O. S. 58.).

[2]) Daß die Lehre von der Erbſünde nicht in dem πατροπαράδοτος 1, 18. liegt, werden wir unten näher zu zeigen haben. Dies giebt auch Schmid a. a. O. II. S. 194. zu, indem er den Ausdruck erklärt: mit den Banden einer von Vätern und Vorvätern her feſtgewurzelten Sitte hat die Sünde die Menſchen umſtrickt; und im möglichſt weiteſten Sinne genommen, können wir uns auch damit einverſtanden erklären, daß er S. 196. in dieſer Vorſtellung den Uebergang zu der pauliniſchen Lehre von der Erbſünde findet.

zurückgeht auf die bösen Begierden und in ihnen den eigentlichen Heerd aller Sünde findet. Der Wandel in den Begierden (1, 14.), die Lebensordnung, welche die Lüste der Menschen an die Stelle des Willens Gottes setzt (4, 2. 3.), sind dem vorchristlichen Zustande eigenthümlich; dem Christen kommt es zu, sich der fleischlichen Begierden zu enthalten (2, 11.). Nur daß von der Art, wie Paulus Röm. 7. die Genesis dieser ἐπιθυμία und der Thatsünde aus ihr (Vergl. auch Jac. 1, 14. 15.) entwickelt und namentlich die Stellung des Gesetzes zu diesem Prozesse darlegt, sich bei ihm noch keine Spur findet. — An einem Punkte aber hat Petrus eine eigenthümlich Alttestamentliche Anschauung in die Lehre von der Sünde herübergenommen und auf diesen müssen wir näher eingehen.

Das Alte Testament unterschied zwischen Schwachheitssünden, die aus Unwissenheit oder Versehen (בִּשְׁגָגָה, κατ' ἄγνοιαν Lev. 5, 18. 22, 14. ἐν ἀγνοίᾳ Lev. 4, 2.[1]) begangen waren (Num. 15, 22. ff. Lev. 4, 13. ff. ἀγνοήματα Hebr. 9, 7. 5, 2.) und zwischen frechen Ungehorsamssünden, die בְּיָד רָמָה (Num. 15, 30. 31.) begangen wurden[2]). Nur jene durften durch das Opferinstitut gesühnt werden; auf

---

[1]) So heißt es wenigstens in dieser Stelle bei Aquila und Symmachus, die LXX haben sonst meist ἀκουσίως. Die LXX übersetzen häufig אָשַׁם und פֶּשַׁע mit ἄγνοια (Gen. 26, 10. 2 Chron. 28, 13. Ezech. 40, 39. 42, 13. 44, 29. Ps. 25, 7.) und in den Apokryphen kommen ἀγνόημα, ἀγνοία und ἁμαρτία fast ganz synonym vor. (Vergl. Jes. Sirach 5, 18. 23, 2. 28, 7. 51, 26. Judith 5, 20. 1 Macc. 13, 39. 3 Esra 8, 72.) Vergl. Bleek a. a. O. III. S. 37. Hier tritt also bereits deutlich eine Verdunklung jenes ursprünglichen Unterschiedes auf, den dagegen der Hebräerbrief noch sehr gut kennt. Vergl. Hebr. 5, 2. 9, 7. mit 10, 26. 27. Das ἑκουσίως ἁμαρτάνειν in der letzteren Stelle ist offenbar der Gegensatz zu dem ἀκουσίως, womit die LXX das בִּשְׁגָגָה wiedergeben. Vergl. Bleek a. a. O. III. S. 684.

[2]) Vergl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. Heidelberg 1839. II. S. 387. 88. de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. 3. Aufl. Leipzig 1842. S. 267. Anm. b. Bleek a. a. O. III. S. 38.

dieſe aber ſtand die Ausrottung aus dem Volke. Dieſe Unterſcheidung hat Petrus mit in ſeine Lehranſchauung herübergenommen, wie zunächſt aus der Tempelrede (Act. 3, 17—23.) hervorgeht. Alle in dem vorchriſtlichen Zuſtande des Volkes begangene Sünden können vergeben werden (v. 19.) und ſelbſt die größte derſelben, die Ermordung Chriſti, wird als eine Unwiſſenheitsſünde betrachtet (v. 17.: κατ' ἄγνοιαν ἐπράξατε), die, wenn Buße und Bekehrung eintritt, abgewaſchen werden kann. Nachdem nun aber Jeſus durch ſeine Auferſtehung und Verherrlichung als der von den Propheten verheißene Meſſias erwieſen iſt und verkündigt wird (v. 22.), iſt der Ungehorſam oder Unglaube gegen ihn ein Frevel, wie die, auf welche als Strafe nur die Ausrottung aus dem Volke ſtand (v. 23.). Es muß auch hier daran erinnert werden, daß die Fluchformel aus Num. 15, 30., nicht etwa nur aus dem Citat mit herübergenommen iſt, in welchem ſie gar nicht ſteht, ſondern ausdrücklich und mit Abſicht in daſſelbe eingeſchaltet wird [1]). Alle vorchriſtliche Sünde alſo erſcheint dem Apoſtel unter der Kategorie der Schwachheitsſünden; die einzige Sünde, die nicht vergeben werden kann, weil ſie als frecher Frevel gilt, iſt der Ungehorſam gegen den vollkommen offenbarten Meſſias.

Dieſelbe Anſchauung zieht ſich durch den petriniſchen Brief hin. Alle früheren Sünden des Volkes betrachtet derſelbe als ἐν ἀγνοίᾳ begangen (1, 14.); aber der Ungehorſam gegen Chriſtum iſt die Sünde, welche das ſchrecklichſte Gericht unaufhaltſam ereilt (2, 7. 8. 4, 17.). Selbſt die gröbſten Sünder der Vorzeit, die Zeitgenoſſen des Noah, weil es eben ἀπειθήσαντές ποτε ſind (3, 20.), können noch Gnade finden; was die ἀπειθοῦντες τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ erwartet, wagt der Apoſtel nicht auszuſprechen (4, 17.). Es iſt in kei-

[1]) Meyer führt dieſe Abweichung auf einen bloßen Gedächtnißfehler zurück (a. a. O. S. 81.), de Wette redet nur von Vermiſchung des Citats mit Gen. 17, 14. (a. a. O. S. 48.); allein das bleibt doch immer exegetiſcher Nothbehelf und es iſt billig, daß wir nach dem Motive einer ſolchen Vermiſchung fragen.

nem Andern Heil und Rettung vor der Verdammniß als in Christo (Act. 4, 12.); aber eben darum kann auch die endgiltige Verdammniß nur eintreten nach der Verwerfung Christi. Darum können alle vor dieser Zeit erfolgten Gerichte Gottes, selbst nicht das große Strafgericht der Sündfluth (1 Petr. 3, 19. 20.), das Gericht sein, welches definitiv über Heil und Verdammniß entscheidet. Denn dieses Gericht setzt voraus, daß die Menschen sich für oder gegen den in der Predigt des Evangeliums offenbarten Christus entschieden haben. Und darum ist ja auch den Todten das Evangelium verkündet (4, 6.)[1]), weil sie ohne

[1]) So deducirt Petrus ausdrücklich selbst die Nothwendigkeit der Predigt Christi unter den Todten. 4, 5. war die Rede gewesen von dem Richter, der bereit ist zu richten die Lebenden und die Todten. Denn eben dazu, fährt er nun v. 6. fort, — scil. damit auch die Todten gerichtet werden können, — ist auch den Todten das Evangelium gepredigt. Daß die Stelle „die moralische Möglichkeit, die Gerechtigkeit des Gerichts auch über die Todten beweisen" solle, ist schon von Steiger a. a. O. S. 381. und Grimm (Theolog. Stud. und Kritiken 1835. S. 620.) erwiesen worden um so haben die Stelle von den neueren Auslegern auch Jachmann (a. a. O. S. 163.) und Huther (a. a. O. S. 152.) gefaßt. Vergl. auch Older a. a. O. S. 53. Der Apostel giebt also selbst an, daß diese Lehre von der Predigt Christi an die Todten eine Consequenz ist von der Exclusivität des durch Christum allein vermittelten Heils (Act. 4, 12.), mit der die allein mit Rücksicht auf die geschehene Verkündigung Christi eintretende Verdammniß (1 Petri 4, 5. 6.) Hand in Hand geht, und wie eng dies mit jener eigenthümlichen Anschauung von der Sünde zusammenhängt, haben wir im Texte gezeigt. — Unrichtig ist es also, wenn Pott (a. a. O. S. 330.) jene Lehre aus der heidnisch-jüdischen (?) Vorstellung entstehen läßt, wonach die Menschen auch in der Unterwelt ihre Lebensthätigkeit fortsetzen (Vergl. dagegen Weizel in den Studien und Kritiken 1836. S. 928. und Grimm a. a. O. S. 632.), oder wenn de Wette (a. a. O. S. 79. und bibl. Dogmatik §. 285. Vergl. Schwegler a. a. O. II. S. 27.) dieselbe nur für eine Consequenz des paulinischen Heilsuniversalismus hält, wie er Col. 1, 20. Eph. 1, 10. Phil. 2, 10. ausgesprochen ist. Dieser Universalismus ist allerdings mit dieser Lehre gegeben; allein ihre Grundlage ist er nachweislich nicht; daher auch was Schmid a. a. O. II. S. 184. darüber sagt, obwohl er die ganz verfehlte Ableitung der Lehre aus paulinischen Prämissen fallen läßt, der ausdrücklichen Erklärung des Apostels gegenüber nicht zu halten ist.

dies die Sünde, welche einzig die Verdammniß zur Folge haben kann, nicht begehen konnten.

Im Grunde iſt dieſe ganze Lehre nur eine eigenthümlich Altteſtamentliche Faſſung deſſen, was Chriſtus von der Sünde wider den heiligen Geiſt geſagt hat (Matth. 12, 31. 32. und die Parallelen). Dagegen betrachtet der Hebräerbrief den Abfall vom Chriſtenthum als die Sünde, für die es kein Sühnopfer mehr giebt (6, 4. ff. 10, 26. 27.). Indem er aber judenchriſtlichen Leſern gegenüber ſich ausdrücklich der termini technici für die im A. T. unterſchiedenen Arten von Sünde bedient, zeigt ſich auf's Neue, daß auch die Art, wie Petrus dieſe Unterſcheidung als bekannt vorausſetzt, auf judenchriſtliche Leſer führt[1]). — Wie Petrus

---

[1]) Wir haben alſo auch in der Stelle 1, 14., welche oft als Beweis angeführt iſt, daß Petrus heidenchriſtliche Leſer im Auge hat, grade einen Beweis vom Gegentheile. So faßte dieſelbe ſchon Hensler (a. a. O. S. 57.), indem er auf den oben beſprochenen Sprachgebrauch aufmerkſam macht, nur daß er daraus die Berechtigung ableitet, ἄγνοια gradezu mit Verkehrtheit zu überſetzen. Dies iſt durchaus nicht nöthig; denn ſelbſt wenn wir die oben nachgewieſene ſpezielle Bedeutung der ἄγνοια nicht zugeben wollten, ſo müßten wir nur eine ähnliche Ungenauigkeit des Sprachgebrauchs, wie wir ſie ſchon in den LXX und den Apokryphen fanden, bei unſerm Apoſtel eingeſtehen. — Wie verfehlt es aber war, daraus daß Petrus von der ἄγνοια der Leſer redet, auf Heidenchriſten zu ſchließen, geht ſchon daraus hervor, daß ja Chriſtus die Juden (Luc. 23, 34. Vergl. Joh. 8, 19.) und Paulus ſich ſelbſt (1 Tim. 1, 13.) mit dieſer ἄγνοια entſchuldigt. So gut aber die Juden, welche doch die Propheten hatten, Chriſtum ἐν ἀγνοίᾳ verwerfen konnten (Act. 3, 17.), ſo gut konnten ſie auch, obwohl ſie das Geſetz hatten, ἐν ἀγνοίᾳ ſündigen (1 Petr. 1, 14.). Die Stelle kann alſo auch abgeſehen von unſrer Auffaſſung nicht die Vorausſetzung heidenchriſtlicher Leſer begründen. Ungenügend freilich iſt die Art, wie Calvin dies zu erweiſen ſucht. Erat quidem, heißt es a. a. O. S. 24., vera lux ea doctrina, in qua instituti erant, sed caecutiebant in luce, quamdiu sol justitiae illis erat absconditus, wozu dann die Decke Moſis aus 2 Cor. 3, 14. 15. angeführt wird. Ja Gerhard, der dieſe Auskunft wiederholt, ſchreitet ſogar bis zu dem Satze fort: extra Christum non habet locum vera et salutaris dei cognitio sed omnia sunt merae tenebrae (a. a. O. S. 108.), ein Satz, der ſich mit der göttlichen Offenbarung des A. T.'s ſchwerlich

von der ἄγνοια der Juden redet, ſo redet Paulus von der ἄγνοια der Heiden (Eph. 4, 18. Vergl. Act. 17, 23. 30.)[1]; allein dieſe ἄγνοια dient ihnen nicht etwa zur Entſchuldigung, ſondern ſie iſt Strafe Gottes, die wegen ihrer Verſtocktheit über ſie gekommen iſt (Eph. 4, 18.); darum ihnen auch Gott durch die Dahingabe in unnatürliche Laſter den gerechten Lohn ihrer ſelbſtverſchuldeten πλάνη gegeben hat (Röm. 1, 27.). So erhellt auch in dieſem Punkte die völlige Unabhängigkeit der petriniſchen Anſchauung von der pauliniſchen.

Denſelben Unterſchied beider bemerken wir, wenn Petrus (1, 18.) von der früheren ματαία ἀναστροφή ſeiner judenchriſtlichen Leſer redet, während Paulus die ματαιότης gewöhnlich als das Characteriſticum des ehemaligen heidniſchen Weſens betrachtet (Röm. 1, 21. Eph. 4, 17. 1 Cor. 3, 20.). Wenn man auch jene Stelle benutzt hat, um zu beweiſen, daß Petrus zu Heidenchriſten rede, ſo hat man entweder den in ihr gebrauchten Ausdruck fälſchlich auf den Götzendienſt bezogen oder doch überſehen, wie ſchon das hinzugefügte πατροπαράδοτος auf die den Juden eigenthümliche Anhänglichkeit an die Sitte und Ueberlieferung der Väter hinführt[2]). Er bezeichnet nur die Nichtigkeit und Leerheit des

---

reinen dürfte. Oberflächlich iſt es, wenn Jachmann ſagt, die religiöſe Erkenntniß des Judenthums könne im Verhältniß zum Chriſtenthum nur für Unwiſſenheit gelten (a. a. O. S. 132.) oder wenn Pott (a. a. O. S. 48.) die ἄγνοια von der Zeit verſteht, quo religionem christianam adhuc ignorabant.

[1]) Die Stelle Act. 13, 27. enthält zwar einen ähnlichen Gedanken wie Act. 3, 17., allein dies iſt nur eines von den Zeichen, aus denen hervorgeht, daß dieſe Rede entweder ganz eine lucaniſche Nachbildung der petriniſchen Reden, die dem Paulus in den Mund gelegt wird oder doch durch Reminiscenzen aus den pauliniſchen Reden weſentlich vermehrt und verändert iſt. Vergl. Kritiſches Beiblatt der Deutſchen Zeitſchrift a. a. O. S. 78 und 82.

[2]) Schon J. D. Michaelis in ſeiner Einleitung (II. S. 1447.) ſucht nachzuweiſen, daß unter der ματαία ἀναστροφή Götzendienſt zu verſtehen ſei, weil der Götzendienſt im A. T. oft Eitelkeit genannt werde. Allein richtig bemerkt ſchon Hensler (a. a. O. S. 64.), wenngleich die Götzen

Wandels in den Begierden (1, 14.), die ja, auf das Irdiſche und darum Vergängliche, in ſich Leere und Nichtige gerichtet, keine wahre Befriedigung gewähren können (Vergl. die *νεκρὰ ἔργα* des Hebräerbriefs 6, 1. 9, 14.). Ja auch daß Petrus ſeine judenchriſtlichen Leſer in ihrem früheren Zuſtande mit irrenden Schafen vergleicht (2, 25. Vergl. Jeſ. 53, 6.), läßt ſich mit der *πλάνη* der Heiden in der oben citirten pauliniſchen Stelle vergleichen (Röm. 1, 27.), umſomehr da aus Hebr. 5, 2. erhellt, daß *πλανᾶσθαι* und *ἀγνοεῖν* Synonyma

---

als *τὰ μάταια* (הַבְלֵי) bezeichnet würden (was ja nur geſchieht, weil die Götzen nicht leiſten, was ſie verſprechen und was man von ihnen erwartet), ſo könne darum *μάταιος* nicht abgöttiſch heißen. Umgekehrt hat man ebenſo unberechtigt an den gehaltloſen Ceremonienbienſt der Juden gedacht, wobei Grotius noch vorſichtig bemerkt: ex observatione rituum, animo non emundato, quam sufficere ad salutem patres vestri docuerunt (a. a. O. S. 1097), während die rationaliſtiſche Exegeſe keinen Anſtoß daran nahm, den Altteſtamentlichen Cultus überhaupt als eitlen Ceremonienkram, ex qua nullus omnino fructus redundat (Pott a. a. O. S. 53.), ja der alle Tugend vereitele (Ammon, bibliſche Theologie. Erlangen 1802. III. S. 51.), bezeichnen zu laſſen. Allein ſchon das Wort *ἀναστροφή* zeigt, daß hier von dem geſammten ſittlichen Lebenswandel die Rede iſt, und der Zuſammenhang, daß eben der Wandel in den Lüſten (1, 14.) gemeint iſt, die nicht zum Zwecke führen (Vergl. de Wette a. a. O. S. 41.). Es kann alſo aus dieſer Bezeichnung über die Leſer des Briefes an ſich nichts entſchieden werden. Etwas anderes dürfte es mit dem Zuſatze *πατροπαράδοτος* ſein. Bei dieſem Ausdrucke denken ſelbſt ſolche Ausleger, die einen gemiſchten Leſerkreis vorausſetzen, an die superstitiosae traditiones seniorum de quibus Judaei vel maxime gloriabantur (Matth. 15, 2. Marc. 7, 2. Vgl. Aretius a. a. O. S. 143. Gerhard a. a. O. S. 26. u. 119.) Allein mit Recht verwirft ſchon Hornejus die ſpecielle Beziehung auf phariſäiſches Satzungsweſen, das, wie de Wette richtig bemerkt, nicht gerade (wenigſtens nicht direct) den Lüſten Vorſchub leiſtete, und nimmt es von der ipsa morum improbitas et vitia, quae tunc temporis in populo dei non minus quam apud gentiles inoleverant et a patribus in liberos derivata fuerant (a. a. O. S. 36.). Zur Beſtätigung dieſer allgemeinen Faſſung dient auch das, daß der Zuſatz überhaupt nur gemacht iſt, um der von dem himmliſchen Vater anzunehmenden *ἁγιότης* (1, 15.) den von den irdiſchen Vätern überlieferten ſündhaften Wandel gegenüberzuſtellen. Nur muß man bei dieſer Ueberlieferung nicht an die Erbſünde denken, worauf

ſind. Aehnlich redet Petrus 2, 9. von der Finſterniß des Irrthums, aus der ſeine Leſer zum Lichte berufen ſind [1]).

Es iſt eine Folge jener Altteſtamentlichen Anſchauung von der vorchriſtlichen Sünde, daß ſie dem Apoſtel überhaupt, ſo zu ſagen, in einem milderen Lichte erſcheint, bald als Unwiſſenheit und Schwachheit, bald als Nichtigkeit, Verirrung, Finſterniß, und die Eigenthümlichkeit dieſer Anſicht tritt beſonders klar hervor, wenn wir ſolche Ausſprüche gegenüberſtellen, in denen die Sünde ausdrücklich eine Feindſchaft wider Gott genannt wird (Röm. 8, 7. Jac. 4, 4. Vergl. 1 Joh. 3, 4.). Nicht als ob Petrus irgend dies im Princip beſtreiten würde; aber der unverzeihlichen Frechheitsſünde des Unglaubens gegenüber erſcheint alle vorchriſtliche Sünde unter dem mildernden Geſichtspunkte der Schwachheits- oder Verfehlungsſünde, für die es auch im A. T. allein ein Sühnopfer und eine Vergebung gab.

B. Die Lehre vom Worte, vom Geiſte und von Gott.

Wie wir ſahen, daß die Grundpflicht im Alten und im Neuen Bunde von Petrus identiſch vorgeſtellt wird (Vergl.

---

das innatam nobis natura bei Aretius führt, ſondern mit Gerhard und Steiger (a. a. O. 177.) an die Angewöhnung durch Erziehung, Unterricht und Beiſpiel. Allein dieſe richtige Faſſung ſchließt nicht aus, daß das Wort noch eine ganz beſondere Beziehung hat auf judenchriſtliche Leſer, bei welchen die Anhänglichkeit an das von den Vätern Ueberlieferte einen beſonderen Characterzug bildet. So ſagt ſchon Bengel: nimium libenter inhaerent homines in religione vestigiis patrum, Judaei praesertim (a. a. O. II. S. 514.) und noch ſchärfer Semmler: hoc nomen est quasi proprius character Judaismi — Judaeorum tantum sunt tales patres (a. a. O. S. 51.).

[1]) Man hat auch darin ein Zeugniß finden wollen, daß Petrus zu ehemaligen Heiden rede (Vergl. Steiger a. a. O. Einl. S. 15.). Allein dies Bild wird ja auch im A. T. von den Juden gebraucht (Pſ. 107, 10. Jeſ. 9, 2.), worauf ſchon Gerhard und Hornejus hinweiſen und iſt im N. T. ganz allgemeine Bezeichnung für Sünde und Irrthum, ohne jede Rückſicht auf Juden oder Heiden (Vergl. Matth. 6, 23. Luc. 1, 79. 11, 35. Joh. 1, 5. 3, 19. 1 Joh. 2, 8.).

§. 4. A.) als der Gehorſam, ſo iſt auch der Gegenſtand, dem dieſer Gehorſam geleiſtet wird, im Weſentlichen derſelbe, nämlich das Wort Gottes (דְּבַר יְהוָה λόγος oder ῥῆμα θεοῦ. Vergl. Exod. 24, 7. 19, 5.). Denn wie die Altteſtamentliche Offenbarung in der Form des Wortes geſchieht [1]) (Pſalm 147, 19.), ſo auch die Neuteſtamentliche. Das Wort des Evangeliums, das den Chriſten verkündigt wird, iſt daſſelbe Gotteswort, von dem ſchon das A. T. redet. So ſpricht Petrus (1 Petri 1, 25.) ausdrücklich die Identität des Gotteswortes im A. und N. T. aus [2]). Das Objekt

---

[1]) Vergl. Lücke, Commentar über das Evangelium des Johannes. 3. Aufl. Bonn 1840. I. S. 256.

[2]) Nachdem nämlich Petrus eben eine Altteſtamentliche Stelle (Jeſ. 40, 6—8.) angeführt hat, die von dem Worte Gottes im Alten Bunde redet, fügt er hinzu: dieſes Wort Gottes, von dem das A. T. redet, iſt daſſelbe, das für Euch im Evangelio verkündigt wird. Es iſt ungenügend, wenn Grotius die Bedeutung dieſes Verſes ſo auffaßt, als ob nur vom Evangelio auch oder vorzüglich gelte, was vom Worte des Alten Teſtaments gilt: illa verba Esajae sensum habent excellentissimum, si intelliguntur de evangelio, nam et alia dei verba manent in aeternum, sed solum evangelium fructum producit vere aeternum (a. a. O. S. 1098.). Ihm folgen Morus, Pott, Hottinger und Heusler. Vielmehr ſagt mit Recht ſchon Gerhard: declarandi prophetici testimonii causa adjectum est, quod intelligendum sit de verbo praedicato (a. a. O. S. 139). Denn Petrus identificirt in der That beides, wie auch Luther richtig geſehn hat (a. a. O. S. 70.), und wendet darum die Stelle, die von dem Worte Gottes im A. T. handelt, unmittelbar auf das Evangelium an. Darum iſt es aber auch vollkommen unberechtigt, den von Petrus eben aufgehobenen Unterſchied wieder wenigſtens indirect einzuführen, indem man wie Steiger erklärt: Dies iſt daſſelbe Wort, welches im Evangelio euch zuerſt verkündet wurde, (nämlich da ihr es früher in der Geſtalt des A. T. nicht kanntet), woraus denn, freilich nur um deswillen, was erſt der Ausleger zwiſchen den Zeilen lieſt, die Beziehung dieſer Stelle auf Heidenchriſten folgen ſoll (a. a. O. S. 202.). Auch de Wette findet dieſe Beziehung wenigſtens wahrſcheinlich, da das Wort des A. T.'s gleichſam vom Evangelio abſorbirt erſcheine (a. a. O. S. 44.). Allein die Sache verhält ſich in der That gerade umgekehrt. Indem Petrus die evangeliſche Verkündigung in ihrer Identität mit dem Worte Gottes im A. T. auffaßt und um das

des Gehorsams wird daher bald λόγος θεοῦ (oder, was gleichbedeutend ist, λόγος im absoluten Sinne) genannt (1 Petri 2, 8. 3, 1. Vergl. Act. 4, 29. 10, 36.), bald εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1 Petri 4, 17. Vergl. Act. 15, 7.). Dieser Sprachgebrauch ist freilich im N. T. ganz allgemein; allein nirgends wird sein Grund so ausdrücklich angegeben wie 1 Petri 1, 25.[1]), ein Grund, der wiederum auf der bei Petrus durchgehenden Grundanschauung von der wesentlichen Einheit des Alten und Neuen Bundes beruht.

Ueberhaupt aber zeigen sich in der petrinischen Lehre vom Worte Gottes Alttestamentliche Anschauungen. Ganz ähnlich wie im A. T. erscheint das Wort Gottes 1, 23. in einer Art poetischer Personifikation, die zur Hypostasirung hinneigt[2]). Dem Worte selbst wird nämlich ein immanentes

---

Wesen jener zu erklären, auf dieses zurückgeht, zeigt er damit, daß er dieses als das seinen Lesern zunächst Bekannte, als das Hergebrachte, woran das Neue gemessen werden soll, voraussetzt. Dann aber weist diese Stelle, wie schon die Einführung des Citats, das trotz des Mangels jeder näheren Bezeichnung von den Lesern als solches gefaßt werden muß, wenn die Stelle verstanden werden soll, entschieden auf judenchristliche Leser hin. Der Versuch, in unserer Stelle eine Anerkennung und Beglaubigung des den Lesern verkündigten paulinischen Evangeliums zu finden (Vergl. Köstlin a. a. O. S. 480. Huther, a. a. O. Einl. S. 23.), hat in dem Zusammenhange der Stelle nicht die mindeste Berechtigung.

[1]) Die scheinbar ähnliche Stelle Röm. 10, 8. dient nur zur Rechtfertigung einer Beweisführung aus dem A. T.

[2]) So bezeichnet Lücke a. a. O. S. 257. die Art, wie die Vorstellung des Wortes im A. T. auftritt und so grade kann man die Eigenthümlichkeit von 1 Petri 1, 23. bezeichnen. Ich kann nämlich Dorner nicht beistimmen, welcher in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (2. Aufl. Stuttgart 1845. S. 101.) unter dem Worte Christus selbst versteht und so hier bereits einen Uebergang zu der vollständigen Hypostasirung des Wortes bei Johannes findet. Denn v. 25. wird ja das Wort, wovon die Rede ist, ausdrücklich als das verkündigte bezeichnet und diese Auffassung bekämpft D. gerade. Die Fassung freilich, wonach man in unserer Stelle direct den präexistenten, johanneischen Logos fand, verwirft er selbst. Sie rührt schon von Didymus her (illud est quod erat in principio apud Deum. Enarratio a. a. O. S. 290.) und taucht in der

Leben zugeſchrieben, wie Hebr. 4, 12. und die göttliche Eigenſchaft der Ewigkeit beigelegt [1]). In dieſer Uebertragung göttlicher Eigenſchaften liegt aber eben der Beginn der Hypoſtaſirung. Noch ſchärfer tritt dieſelbe hervor, wo göttliche Werke wie das Schaffen ihm übertragen werden. Wie das Wort nämlich ſchon im A. T. als ſchöpferiſches Prinzip erſcheint (Gen. 1. Pſalm 33, 6. 9. Hebr. 11, 3.), ſo iſt hier das Wort Gottes der Urheber der chriſtlichen Neuſchöpfung in der Wiedergeburt [2]). Etwas Aehnliches findet nur noch Jacob.

Reformationszeit wieder auf bei Aretius und bei einigen Schwärmern, die ſie adoptirten nach Gerhard, ne concedere cogantur verbum esse vivum et vivificum (a. a. O. S. 143.). Daß ſolche Stellen, wie dieſe, von Wichtigkeit ſind für die Vorbereitung der johanneiſchen Logosidee, werden wir Dornern ſicher zugeben; allein Petrus verweilt, wie auch ſonſt, noch ganz auf der Altteſtamentlichen Entwickelungsſtufe dieſes Theologumenon; ſelbſtſtändige Fortbildung deſſelben iſt nicht ſeine Sache.

[1]) Ich habe den Zuſatz ζῶντος καὶ μένοντος ohne Weiteres zu λόγου bezogen; denn die Verbindung mit θεοῦ, wie ſie nach dem Vorgange der Vulgata Erasmus, Calvin, Beza, Grotius und Hornejus haben, hat ſo gar nichts für ſich, daß es auffallend iſt, wenn ſie noch bei Neueren, wie Morus, Heusler und Jachmann, vertheidigt wird. Die Gründe, welche Gerhard für unſere, übrigens ſchon von Didymus und Luther vertretene Anſicht angiebt (a. a. O. S. 140.), ſind mehr als ausreichend. Es genügt ſchon vollkommen der von Joachim Lange geltend gemachte: quivoces ζ. κ. μ. retulerit ad vocem θεοῦ, non videtur observare, ipsum Petrum v. 25. in allegato loco Jesajae τὸ μένειν tribuere verbo dei et hoc ipso indicare, eidem quoque τὸ μένοντος tribuendum esse (a. a. O. S. 135). In der That paßt ja der ganze im Folgenden geführte Beweis gar nicht, ſo bald man dieſe Beziehung aufgiebt. So aber enthält die Stelle einen vollſtändigen Syllogismus. Nach v. 24. iſt das Wort Gottes ewig, nun iſt aber das Evangelium Wort Gottes (v. 25.), alſo kann von ihm geſagt werden, was v. 23. geſagt war.

[2]) Stünde nur διὰ λόγου ζ. κ. μ. ſo könnte das Wort nur als Mittel oder Werkzeug gedacht ſein; nun heißt es aber zugleich ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου, das freilich ſtreitiger Auslegung iſt. Zunächſt nehmen wir σπορά beſſer für „Saamen," als für den Act des Säens, da allerdings, wie de Wette bemerkt, das Prädicat mehr auf die Vorſtellung eines Stoffes führt (a. a. O. S. 43.), und die dabei anzunehmende Metonymie, wie ſchon unſer „Ausſaat" zeigt, das ebenfalls von beidem gebraucht wird,

1, 18. ſtatt, wo aber auch das Wort mehr Mittel als leben-

eine ſehr nahe liegende iſt. Ganz unberechtigt iſt es nun, wenn die neueren Exegeten, wie Steiger und de Wette — Brückner ohne weiteres auf Grund johanneiſcher Stellen behaupten, der Saamen ſei der heilige Geiſt, ein Gedanke, auf den übrigens ſchon Didymus und Semler hinzudeuten ſcheinen. Mit Recht findet das Huther bedenklich; denn unſtreitig läuft es gegen die Grundregeln einer geſunden Exegeſe, zwei ſich ganz fern ſtehende Schriftſteller ſo aus einander zu interpretiren. Abgeſehen aber von dieſen johanneiſchen Stellen iſt auch nicht der mindeſte Grund zu dieſer Auffaſſung vorhanden. Denn wenn Schmid, der dieſelbe ebenfalls vertritt, (a. a. O. II. S. 202.) meint, wie der Fortgang des neuen Lebens durch den heiligen Geiſt erfolge (1, 22.), ſo erfolge gewiß auch der Anfang durch göttlichen Geiſt, ſo iſt das, abgeſehen davon, daß das διὰ πνεύματος 1, 22. kritiſch höchſt verdächtig iſt, eine dogmatiſirende Conſequenzmacherei, die alle Unbefangenheit der Exegeſe vernichtet. Mir ſcheint vollkommen genügend was ſchon Gerhard ſagt: ipse apostolus explicat quid per semen incorruptibile intelligat, quando ἐξηγητικῶς subjicit διὰ λόγου θεοῦ ζ. κ. μ. (Vergl. auch Pott a. a. O. S. 59.). Haec praecedentibus annectuntur per figuram appositionis, mutata tamen phrasi und einzig bedenklich der Zuſatz: quia verbum dei non est materia spiritualis regenerationis sed ejus causa instrumentalis (a. a. O. S. 137.). Denn wenn das Wort der Saame iſt, ſo iſt es zugleich der Stoff, aus dem das neue Leben des Wiedergebornen entſteht. Ich ſehe in der That nicht ein, warum Huther dieſe Faſſung für ungenügend erklärt (a. a. O. S. 67). Der Unterſchied der Präpoſitionen iſt dabei vollkommen gewahrt. Das ἐκ bezeichnet den Urſprung aus dem unvergänglichen Saamen; hierbei iſt das Wort Gottes ganz bildlich als semen humanum (wie ſchon Luther es nimmt, nicht als semen frugum, was Huther wieder behauptet, obwohl es doch dem ganzen Bilde widerſpricht) gedacht. Dieſes Bild ſoll nun erklärt werden und da kann natürlich nicht die durchaus dem Bilde angehörige Präpoſition ἐκ, ſondern nur διά gebraucht werden. Sachlich aber iſt es natürlich ganz daſſelbe; denn aus weſſen Saamen einer erzeugt wird, durch den wird er doch erzeugt. Daß die σπορά nichts anderes ſein kann, als der λόγος, zeigt ſchon das Prädikat ἄφθαρτος, deſſen Begründung ja die folgenden Verſe bezwecken, nachdem es wegen des gewählten Citats bei λόγος in das ſachlich völlig gleichgeltende μένοντος umgeſetzt iſt. Darum aber iſt eben das Wort Gottes nicht als bloße causa instrumentalis gedacht, ſondern wirklich als lebendig zeugender Urheber. Wenn Huther (a. a. O. S. 68.) ausführt, die σπορά ſei die in dem Worte wohnende göttliche Kraft und darum der heilige Geiſt in ſeiner Einheit mit dem Worte gedacht, ſo iſt das ſachlich ganz richtig; nur unterſcheidet Petrus eben nicht in dieſer Weiſe, vielmehr

dig und darum selbstthätig zeugender Urheber ist [1]). — Es ist gerade jener Entwickelungsstufe der Lehre vom Worte eigenthümlich, daß das Wort Gottes durch jene Personifikation je länger je mehr mit Gott selbst identifizirt wird. Darum kann es uns nicht wundern, wenn dieselbe neuschaffende Wirksamkeit im Werke der Wiedergeburt, welche 1, 23. dem Worte beigelegt war, in der Stelle 1, 3. Gott selbst beigelegt wird. Vielleicht kann auch noch hierher gerechnet werden die Stelle 2, 2., wo die Speise, die aus dem Worte Gottes stammt [2])

---

ist ihm das Wort selbst ein lebendiges, das also mit göttlicher Kraft wirken und zeugen kann, und darin eben liegt die zur Hypostasirung neigende Personifikation. Dies gerade ist auch der Unterschied unserer Stelle von der gleich im Texte anzuführenden Jac. 1, 18., wo Gott sich des Wortes nur als Mittel bedient, die wirkende Kraft also von ihm selbst ausgeht.

[1]) Häufig wird von den Auslegern auch noch 1 Cor. 4, 15. als Parallele beigebracht. Allein wenn Paulus dort sagt, er habe die Christen als seine geistlichen Kinder gezeugt durch die evangelische Verkündigung, so ist das etwas ganz anderes, da diese nicht von Seiten ihres göttlichen Inhalts, sondern von Seiten ihrer menschlichen Form, der in ihr entwickelten menschlichen Thätigkeit in Betracht kommt. Vielmehr ist der Grundgedanke der petrinischen Stelle dem Apostel Paulus fremd und mit Recht wird es als ihr eigenthümlich von Koestlin angeführt, daß schon das Wort selbst, nicht erst der Geist, wie bei Johannes und Paulus als Prinzip der Wiedergeburt genannt wird (a. a. O. S. 478.). Grade bei Paulus, wo die Wiedergeburt durch die Wirksamkeit des Geistes mittelst der in der Taufe begründeten Lebensgemeinschaft mit Christo zu Stande kommt, ist die Vorstellung von diesem Vorgange eine grundverschiedene im Vergleiche mit Petrus. Vergl. Reuß a. a. O. II. S. 585.: la régénération ne s'opère pas par un contact immédiat et interieur de l'ésprit de dieu avec l'esprit de l'homme et ne consiste pas en une identification de notre personne avec celle de Christ (ein nicht sehr geschickter Ausdruck!), c'est la parole — qui opère ce changement, c'est l'exemple de Jésus etc. Eine schiefe Auffassung aber ist es, wenn Reuß dies für judenchristlichen Rationalismus hält. Grade die Alttestamentliche Anschauung von dem wesentlich göttlichen, schöpferischen Worte Gottes, die ihr zum Grunde liegt, ist ja dem Rationalismus ganz fremd.

[2]) Das γάλα λογικόν ist allerdings von den Auslegern sehr verschieden gefaßt worden. Doch sind sie meist darüber einig, daß es bildlicher Ausdruck für das Evangelium oder die reine Lehre des Evangelii ist, wie

betrachtet wird als die unſer Chriſtenleben erhaltende und

es denn auch Oecumenius ohne weiteres mit λόγος vertauſcht. Die Auslegung Calvin's, welcher die Milch von der vitae ratio, quae novam genituram sapit verſtand, hat mit vollem Rechte keine Nachahmung gefunden, ſo wenig wie ſeine Faſſung des λογικὸν ἄδολον, das er aus φρόνημος-ἀκέραιος (Matth. 10, 16.) erklären wollte (a. a. O. S. 32.) Die Auslegung der Socinianer, welche das λογικόν von der Vernunftgemäßheit der Wahrheit nahmen, beſtreitet Steiger aus dem richtigen Grunde, daß λόγος nirgend im N. T. Vernunft heißt; wenn er aber erklärt: die Milch, welche die Seele nährt, ſo wüßte ich, abgeſehen von Röm. 12, 1., welche Stelle eben ſo fraglich iſt und ohnehin nicht einmal für die unſere maßgebend ſein kann, dieſe Bedeutung ebenſo wenig aus dem N. T. wie aus dem klaſſiſchen Sprachgebrauche zu rechtfertigen. Nichts deſtoweniger iſt dieſe Auslegung ſehr verbreitet. Schon Erasmus, Luther und Aretius haben ſie und von Morus bis Huther herab iſt dieſelbe faſt ganz ſtehend zu finden. Allein nicht nur jenes ſprachliche Bedenken ſteht ihr entgegen, ſondern auch ein ſachliches. Denn dieſe Faſſung ſetzt voraus, daß das in γάλα liegende Bild, an ſich nicht verſtändlich, einer Erklärung bedürfe und kommt alſo auf die rein negative, nur den Gegenſatz des σαρκικόν oder σωματικόν ausſchließende Erklärung des Grotius hinaus (τὸ λογικόν i. e. τὸ νοητὸν, mysticum quod mente percipitur, a. a. O. S. 1098.), die Steiger ſelbſt eine hohle ſchilt. — Dem bibliſchen Sprachgebrauche entſpricht es allein, wenn man das Adjektiv von dem λόγος im abſoluten Sinne (2, 8. 3, 1.), alſo dem Worte Gottes herleitet. So faſſen es nach dem Vorgange der Peſchito ſchon Beza, dann die lutheriſchen Exegeten Gerhard, Calov, Hornejus, Joach. Lange, Erasmus, Schmid, Bengel, Wolf und unter den Neueren Semler, Eiſenſchmidt und Jachmann. Mit vollem Rechte führt Gerhard ſchon als Grund für dieſe Erklärung den Gedankenzuſammenhang an: praedicationem evangelii comparaverat 1, 23. semini incorruptibili, per quod erant regeniti; hîc eandem comparat lacti, per quod in spirituali vita nutriuntur (a. a. O. S. 156. Vergl. Hornejus a. a. O. S. 149.). Selbſt die Weiſe, in der ſie den Ausdruck des Vergleiches erklären (γάλα λογικὸν, ſagen ſie, ſei ſoviel wie γάλα τοῦ λόγου) ließe ſich allenfalls rechtfertigen; allein ſprachlich genauer iſt es unſtreitig, wenn wir λογικὸν von dem verſtehen, was aus dem λόγος herkommt, in ihm ſeinen Urſprung hat. Dann wäre γάλα λογικόν die wortgemäße (wir würden aus naheliegenden Gründen ſagen: ſchriftgemäße) Milch der Lehre. Allein mit Recht bemerkt Joachim Lange, daß nicht nur auf den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden, ſondern auch mit dem Folgenden zu achten iſt, wo Petrus Christum ipsum a fidelibus degustatum

nährende Subſtanz [1]). Denn dadurch wird dem Worte Gottes die erhaltende eben ſo wie die ſchöpferiſche Potenz zugeſchrieben (vergl. Hebr. 1, 3.).

Iſt endlich ſchon im A. T. das Wort nur die Offenbarung Gottes kraft des göttlichen Geiſtes [2]), ſo erſcheint auch hier der Geiſt als die Kraft, mittelſt deren es zu einer

---

namhaft macht (a. a. O. S. 147.). Dann aber ſtellt ſich die Sache noch etwas anders. Nicht die aus dem Wort geſchöpfte Lehre in abstracto, ſondern Chriſtus ſelbſt, der ja im Worte verkündigt und offenbart wird (1, 12. 13. 20.) iſt die Nahrung des eben geborenen Gotteskindes; denn von ihm heißt es ausdrücklich im Folgenden, daß die, welche ſeine Süßigkeit geſchmeckt haben, immer nach dieſer aus dem Worte uns zukommenden Nahrung verlangen. Es dürften alſo doch wohl Clemens Alexandrinus und Auguſtin, welche die Stelle von Chriſto ſelbſt verſtanden, Recht behalten (Vergl. bei Gerhard a. a. O. S. 155.), wenn ich auch die Art, wie ſie dies begründeten, nicht vertheidigen will. Ganz gewiß irren aber die Katholiken, wenn ſie, wie Salmeron und Eſte an die Euchariſtie denken. Denn Petrus redet ja ausdrücklich von der Nahrung, die uns im Worte und nicht von der, die uns im Sakramente gereicht wird.

[1]) Hierauf führt das Bild von der Milch. Wenn daſſelbe auch 1 Cor. 3, 2. Hebr. 5, 12. vorkommt, ſo haben die Ausleger richtig erkannt, daß es in unſerer Stelle nicht, wie in jenen, von den Anfangsgründen der chriſtlichen Lehre zu nehmen iſt, ſondern daß es dem Bilde der ἀρτιγέννητα βρέφη, unter dem die Chriſten hier erſcheinen, angepaßt iſt. Dieſes Bild knüpft an ſich nur an den Begriff der Wiedergeburt 1, 3—23 an (Vergl. Hornejus a. a. O. S. 48.: persistit in allegoria nativitatis); aber, da βρέφος ſchon an ſich ein ganz junges Kind bezeichnet, das naturgemäß nach der Milch Verlangen trägt (Luc. 2, 12. Act. 7, 19.), ſcheint der Zuſatz ἀρτιγέννητα, wenn er nicht ganz müßig ſein ſoll, entſchieden darauf hinzuweiſen, daß die Chriſten, an die Petrus ſchreibt, erſt kürzlich bekehrt waren. Dies bemerken ſchon Gerhard, J. Lange, Bengel, Pott, Hensler, Steiger und Huther (a. a. O. S. 73.), und obwohl freilich eine derartige Beſtimmung ſelbſtverſtändlich ſehr relativer Natur iſt, ſo ſteht doch nichts im Wege, dieſelbe für die Abfaſſungszeit unſers Briefes geltend zu machen. Dies aber würde mit der von uns aus andern Gründen geforderten früheren Abfaſſungszeit (Vergl. S. 115.) ſehr gut zuſammenſtimmen.

[2]) Vergl. Lücke a. a. O. S. 256.

Offenbarung des göttlichen Wortes kommt. Denn die Verkünder deſſelben verkünden es kraft des heiligen Geiſtes, der ihnen vom Himmel geſandt iſt (1 Petri 1, 12.). Die evangeliſche Heilsbotſchaft iſt alſo durch ihn vermittelt, wie ſchon die Offenbarung des Alten Teſtaments. Denn der heilige Geiſt hat ſchon im A. T. durch den Mund David's (Act. 1, 16.) und der Propheten (1 Petri 1, 11) geredet. Es iſt darum natürlich, daß ein beſonderes Gewicht bei Petrus gelegt wird auf den Parallelismus zwiſchen prophetiſcher und apoſtoliſcher Verkündigung, zwiſchen Weiſſagung und Erfüllung, worauf wir im dritten Abſchnitte zurückkommen werden. Auch hier ſpielt wieder der Grundgedanke von der weſentlichen Identität der Altteſtamentlichen und der Neuteſtamentlichen Offenbarung hindurch. Freilich beginnt im Chriſtenthume noch eine ganz neue univerſelle Mittheilung des heiligen Geiſtes, an alle Gläubigen (Act. 2, 17. 18.), auf denen er fortan ruht, heiligend (1 Petri 1, 2.) und verherrlichend (4, 14.). Davon kann aber ebenfalls erſt im folgenden Abſchnitte die Rede ſei.

Ganz auf der oben beſprochenen Altteſtamentlichen Anſchauung von dem Geiſte beruht es, daß im N. T. zuweilen die Kraft Gottes unmittelbar den heiligen Geiſt bezeichnet (Vergl. Luc. 1, 35. 4, 14. 24, 49. Act. 1, 8.) oder doch die vom heiligen Geiſte ausgehende Kraft, wie beſonders in der petriniſchen Rede Act. 10; 38. es zu Tage liegt. Darum wird dann auch 1 Petri 1, 5. der heilige Geiſt ausdrücklich als die δύναμις θεοῦ bezeichnet[1]), wodurch der Chriſt in ſeinem Heilsbeſitz bewahrt und geſchützt wird.

[1]) Daß in dieſer Stelle nichts anderes gemeint ſein kann unter der δύναμις θεοῦ als der heilige Geiſt, haben Steiger und de Wette richtig erkannt. Merkwürdig iſt es aber bei dem nachgewieſenen Urſprunge dieſes Sprachgebrauchs, wie man in dieſem Ausdrucke etwas Pauliniſches finden konnte. Allerdings kommt δύναμις θεοῦ bei Paulus ſehr häufig vor; aber die dahin gehörigen Stellen ſind äußerſt verſchiedener Art. Stellen wie Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 18. 24. haben natürlich mit der unſrigen gar nichts zu thun, eben ſo wenig diejenigen, in welchen es bloß

Der Alttestamentliche Charakter des petrinischen Briefes zeigt sich auch in der Verweisung auf Gott als den Schöpfer (1 Petri 4, 19. Vergl. das Gebet in der Apostelgeschichte 4, 24. ff., das durch und durch ein thatsächliches Exempel für das in jener Stelle Geforderte ist.). Sonst wird im N. T. die Schöpfung meist nur da erwähnt, wo ausdrücklich die Theilnahme Christi daran hervorgehoben werden soll. (Vergl. Joh. 1, 3. Col. 1, 16. Hebr. 1, 2.) Uebrigens vergl. zu der petrinischen Stelle noch Psalm 31, 6., das ja nach Luc. 23, 46. auch Christus am Kreuze ausgerufen hatte. (Vergl. Joh. 19, 30.). — Ferner wird auf Grund von Psalm 55, 23. die wachsame Vorsehung, welche alles menschliche Sorgen und Murren überflüssig und sündlich macht, auf Gott zurückgeführt (5, 7.). Denn zu der Demuth, welcher Gott im Gegensatz zum Hochmuth Gnade verleiht (5, 5. Vergl. Proverb. 3, 34.), gehört ebenso das geduldige Sichbeugen unter die gewaltige Hand Gottes (5, 6.), wie das freudige Werfen aller Sorge auf ihn (5, 7.). In der ersten Stelle wendet Petrus unzweifelhaft die von Christo wiederholt gebrauchte Gnome Matth. 23, 12. Luc. 14, 11. in eigenthümlicher Weise an, aus dem A. T. aber entlehnt er das Bild von der Hand Gottes, das eben so in dem petrinischen Gebete (Act. 4, 28. 30.) erscheint; auch die zweite erinnert an Ermahnungen Christi wie Matth. 6, 31. 32. — Hier befinden wir uns also mit der Lehre von Gott noch ganz auf dem Boden der Alttestamentlichen Offenbarungswahrheit[1]).

Bezeichnung der göttlichen Allmacht ist (Röm. 1, 20. 9, 17. 2 Cor. 13, 4. Eph. 1, 19. 3, 7. 20. Vgl. Matth. 22, 29. Marc. 12, 24. und die Apokalypse, wo das Wort in diesem Sinne über zehn Mal vorkommt). Wirklich analog sind nur die Stellen 1 Cor. 2, 5. 2 Cor. 6, 7. und vielleicht 2 Tim. 1, 8. Aber auch diese sind wohl auf dasselbe Wechselverhältniß von Geist und Kraft Gottes zurückzuführen, besonders wenn man andere Stellen vergleicht, wie Röm. 15, 13. 19. 1 Cor. 2, 4., und theilen also mit dem petrinischen Sprachgebrauch denselben Alttestamentlichen Ursprung.

[1]) Schmid findet, daß in den besprochenen Stellen die Beziehung

Noch klarer iſt dies der Fall, wenn auf Gott als den gerechten und unpartheiiſchen Richter der Welt verwieſen wird (1 Petri 1, 17. 2, 23. Act. 2, 20. Danach iſt denn wohl auch 1 Petri 4, 17. zu beurtheilen.). Allerdings wird Act. 10, 42. (vielleicht auch 1 Petri 4, 5.) darauf hingewieſen, daß Chriſtus von Gott zum Richter der Welt beſtimmt iſt, daß er alſo der Vollſtrecker dieſes Gottesgerichtes ſein wird. Allein dieſe Anſchauung konnte ja nach den ausdrücklichen Ausſagen Chriſti über ſein Richteramt (Matth. 7, 22. 13, 41. 25, 31. Joh. 5, 22.) dem Apoſtel gar nicht fremd ſein und nur um ſo charakteriſtiſcher iſt es, wenn trotzdem jene Altteſtamentliche Anſchauung ihm ſo viel geläufiger iſt. Wo freilich ganz in Altteſtamentlicher Weiſe an den heiligen Gott, wie 1, 15. und an den allſehenden Gott, wie 3, 12. als Motiv für das Heiligungsſtreben der Chriſten erinnert wird, da liegt es in der Natur der Sache, daß Gott auch ſelbſt am liebſten als Richter dargeſtellt wird.

Es darf endlich nicht unberückſichtigt bleiben, daß Petrus es liebt, die in Chriſto vollzogenen Heilsthaten auf Gott als ihren letzten Urgrund zurückzuführen. Denn auch dadurch tritt die Neuteſtamentliche Chriſtus-Offenbarung mit der Altteſtamentlichen Gottes-Offenbarung in einen engeren Zuſammenhang (vergl. S. 190. Anm. 1.). Gott iſt es, der den

auf die Perſon und das Werk Chriſti nicht ganz fehle (a. a. O. II. S. 187.). Allein was er dafür beibringt, zeigt nur, daß dieſelben in einem Briefe an Chriſten und darum auch im Zuſammenhange mit eigenthümlich chriſtlichen Gedanken vorkommen, ohne daß dieſe aber auf jene irgendwie geſtaltend einwirken. Ich bezweifle, ob man, abgeſehen von dem Verhältniß Gottes als des Vaters zu Chriſto, wovon ſpäter die Rede ſein wird, irgend wie ein Recht hat, zu ſagen, daß die Lehre von Gott bei Petrus bereits durch die Lehre von Chriſto modifizirt wird, was Schmid wiederholt für eine Eigenthümlichkeit unſers Apoſtels erklärt (a. a. O. S. 186. 190.). Denn daß Gott überall als der Grund und Quell alles chriſtlichen Heiles angeſchaut wird, beweiſt nicht eine eigenthümliche chriſtliche Umbildung des Gottesbegriffs, ſondern vielmehr umgekehrt, daß Petrus gern das in Chriſto gebrachte Heil auf den letzten Urgrund deſſelben zurückführt, der bereits im A. T. gegeben war.

Rathſchluß zu unſerm Heile gefaßt hat (1 Petri 1, 2. 20. Vergl. Act 2, 23. 3, 18. 4, 28.); Er iſt es, der uns berufen hat (1, 15. 2, 9. 5, 10.), der uns wiedergeboren hat (1, 3.), der uns bewahrt (1, 5.), vollbereitet, ſtärket, kräftiget und gründet (5, 10.). Gottes Verherrlichung iſt darum auch der letzte Endzweck von Allem (4, 11. 16. 5, 11. Vergl. 2, 12.)[1]). Dieſe Zurückführung auf Gott tritt beſonders hervor in dem Geſammtbegriff der χάρις θεοῦ, in welchem Petrus alles durch Chriſtum uns gewordene Heil zuſammenfaßt; denn dieſe Gnade iſt es, die ſchon von den Propheten als eine für uns beſtimmte verkündet (1, 10.), in der Offenbarung Jeſu Chriſti uns zu Theil geworden (1, 13.), das Fundament bildet, auf dem wir ſtehen (5, 12.), deren Mehrung Gegenſtand des apoſtoliſchen Segenswunſches (1, 2.) iſt. Gott aber iſt es, von dem dieſe Gnade kommt; denn er iſt der Gott aller Gnade (5, 10. Vergl. 4, 10.). Ganz iſolirt kommt in der petriniſchen Rede auf dem Apoſtelconcil die χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ vor (Act. 15, 11.).

Es könnte nun ſcheinen, als hätten wir hierin einen Begriff gefunden, der ſicher erſt der pauliniſch-johanneiſchen Lehrentwickelung angehört, da er den ſynoptiſchen, ja ſelbſt den johanneiſchen Reden Chriſti und dem judenchriſtlichen Lehrbegriff eines Jakobus[2]) durchaus fremd iſt und ſich auch aus dem Alten Teſtamente nicht mit Sicherheit ableiten läßt. Denn allerdings iſt die Gnade Gottes (חֶסֶד) ein dem A. T. ſehr geläufiger Begriff (Gen. 21, 23 — Exod. 34, 7. 2 Sam. 3, 8. 9, 1. 7. Pſalm 89, 2. 3. 15 — 50. 90, 14. 103, 4. 108, 5. Jeſ. 16, 5. 54, 8. 10 — u. ſ. w.); aber derſelbe wird von den LXX. ſtehend durch

[1]) Die dahin gehörigen Stellen ſind bei Schmid (a. a. O. II. S. 188.) und Brückner (a. a. O. Einl. S. 3.) gut zuſammengeſtellt und noch manches hinzugefügt, wovon wir früher ſchon in dieſem Abſchnitte gehandelt haben.

[2]) Die Stelle Jac. 4, 6. kann als Citat aus Proverb. 3, 34. nicht in Betracht kommen.

ἔλεος und nicht durch χάρις ausgedrückt. Vergleichen wir damit den petriniſchen Begriff der χάρις, ſo ſpringt nun freilich ſofort ein weſentlicher ſachlicher Unterſchied in die Augen. Denn die Altteſtamentliche חֶסֶד (ἔλεος) iſt die barmherzige Liebe Gottes als göttliche Eigenſchaft, die petriniſche χάρις aber iſt nicht eine göttliche Eigenſchaft, ſondern eine göttliche Gabe. Dies erhellt am deutlichſten 4, 10., wo χάρις und χάρισμα ſynonyme Begriffe ſind und von einer mannigfaltigen χάρις die Rede iſt. Daſſelbe folgt aber aus 5, 10., wo das πάσης χάριτος offenbar an eine Mehrheit von Gaben zu denken nöthigt, aus 3, 7., wo eine beſtimmte Gabe, nämlich die ζωή als genitivus appositionis zu χάρις hinzugefügt wird, aus 1, 2., wo die χάρις als eine Gabe erſcheint, die gemehrt werden kann, aus 1, 10. 13., wo ſie als ein für uns beſtimmtes Geſchenk uns gebracht wird und die einzig übrige Stelle 5, 12. widerſtrebt dieſer Faſſung keineswegs, läßt vielmehr an die göttliche Liebesbewegung eben ſo wenig denken. Dagegen ſteht an der einzigen Stelle, wo die Gnade wirklich als göttliche Eigenſchaft erſcheint, nicht χάρις, ſondern ἔλεος, ganz dem Altteſtamentlichen חֶסֶד entſprechend (1, 3. Vergl. 2, 10.)[1]).

Iſt nun aber jener eigenthümliche Gebrauch der χάρις etwa aus dem pauliniſchen Lehrzuſammenhange entlehnt? Die Frage läßt ſich mit größter Beſtimmtheit verneinend beantworten. Allerdings hat Paulus auch jenen petriniſchen Gebrauch von χάρις, aber faſt ausſchließlich da, wo er das ihm gegebene Apoſtelamt als eine ihm von Gott ohne all ſein Verdienſt geſchenkte Gnadengabe bezeichnet (Röm. 1, 5. 12, 3. 6. 15, 15. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. 8. 4, 7.). Und ſchon hier iſt der Gegenſatz gegen das

[1]) In dieſem Sinne iſt vielleicht auch die χάρις Ἰησοῦ Χρ. (Act. 15, 11.) von der Barmherzigkeit Chriſti als des Richters zu nehmen, wo dann die Ueberſetzung des von Petrus gebrauchten חֶסֶד auf Rechnung des Lucas käme. Wenigſtens könnte das σωθῆναι, wenn man es von der endgiltigen Errettung nimmt, darauf hinführen.

menſchliche Verdienſt etwas eigenthümlich Pauliniſches. Der ſpezifiſch-pauliniſche Begriff der χάρις aber iſt gerade die göttliche Liebesbewegung, die in Chriſto offenbar geworden, die göttliche Liebe, die dem Sünder ohne Verdienſt zu Theil wird und darum im ſchärfſten Gegenſatz zu allem Verdienſt aus den Werken und zu der Oekonomie des Geſetzes ſteht. Wir müßten die 80 bis 90 pauliniſchen Stellen, die jede Concordanz aufweiſt, ausſchreiben, um dieſe Bedeutung zu belegen. Eben ſo ſteht bei Johannes die χάρις καὶ ἀλήθεια, die in Chriſto offenbar geworden (1, 14.) im ausgeſprochenen Gegenſatze zu der Geſetzesoffenbarung (1, 17.). Von dieſem eigenthümlich dogmatiſch zugeſpitzten Begriffe der χάρις finden wir bei Petrus noch keine Spur, wo ja überhaupt die χάρις nicht einmal die Liebe Gottes als göttliche Eigenſchaft iſt, ſo daß an eine Entlehnung aus Paulus gar nicht gedacht werden kann.

Hängt dagegen ſchon der petriniſche Begriff des ἔλεος (חֶסֶד 1 Petri 1, 3.) enge mit dem A. T. zuſammen, ſo zeigt ſich dieſer Zuſammenhang noch auf einem andern Punkte im Gebrauch des Wortes χάρις ſelbſt. Was nämlich die LXX. mit χάρις wiedergeben, iſt das Altteſtamentliche חֵן. Als Ueberſetzung von חֵן aber erſcheint die χάρις nicht nur 5, 5. in einem Citat aus Proverb. 3, 34. (vergl. Jac. 4, 6.), ſondern dieſelbe Bedeutung liegt auch in den Stellen 2, 19. 20. zu Grunde[1]). Sehr bezeichnend iſt es, daß gerade in dieſen

[1]) In dieſen Stellen die eigentliche Bedeutung von χάρις feſtzuhalten, wie ſchon Aretius vorſchlug (in eo servitutis genere imprimis elucet gratia dei a. a. O. S. 175. Vergl. Steiger a. a. O. S. 273.) oder es mit Jachmann in der ſonſtigen petriniſchen Weiſe geradezu für Gnadengeſchenk zu nehmen (a. a. O. S. 147.), giebt keinen erträglichen Sinn und paßt nicht zu dem παρὰ τῷ θεῷ V. 20. Die Metonymie, wonach χάρις ſo viel als χαριέν, gratum et acceptum ſein ſoll (vergl. Beza a. a. O. S. 402. und Gerhard S. 283.), ſcheint ſchon Luther anzunehmen und ſpäter findet ſie ſich bei Wolf, Hottinger, Hensler, de Wette; allein ſie iſt hart und willkührlich. Sachlich richtig haben die Stellen alle diejenigen erklärt, welche aus dem parallelen κλέος ſchloſſen,

Sinne die χάρις auch in den Reden Christi vorkommt (Luc. 6, 32—34.), an welche Worte jene petrinischen Stellen anklingen [1]).

Die in diesem Abschnitte gesammelten Züge, welche den petrinischen Lehrbegriff als einen judenchristlichen charakterisiren, ließen sich noch bedeutend vermehren, wenn wir darauf eingingen, wie Petrus sowohl sein Zeugniß von Christo als seine Lehre von der Erlösung an die Prophetie und das Ritual des Alten Bundes anknüpft. Dies aber muß dem folgenden Abschnitte vorbehalten bleiben. Der judenchristliche Charakter seines Lehrbegriffs, der auch ohnedies genügend festgestellt ist, war allerdings bei unserm Apostel zunächst bedingt durch seine Herkunft und durch seinen Beruf als Apostel der Beschneidung. Aber darum hat diese eigenthümliche Färbung desselben keineswegs bloß eine temporelle und damit vorübergehende Bedeutung, so daß wir etwa jetzt die Stufe der petrinischen Lehrentwickelung als eine überwundene gering achten

---

es müsse eben so viel wie laus sein (vergl. Calvin a. a. O. S. 43.) und es von dem gratiam et favorem dei sibi conciliare erklärten wie Grotius (a. a. O. S. 1102.), Hornejus, Semler, Morus, Pott, Augusti; allein es scheint nicht schwierig, dies auch sprachlich sicherer zu begründen, als es von den genannten Auslegern geschehen ist. Geht man nämlich aus von der hebräischen Formel מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יי (LXX: εὑρίσκειν χάριν ἐνάντιον θεοῦ Gen. 6, 8. 18, 3. 30, 27. 32, 5. 47, 29. Vergl. εὑρίσκειν χάριν παρὰ τῷ θεῷ Luc. 1, 30. 2, 52. oder ἔχειν χάριν Act. 2, 47.), so ist dieselbe hier nur etwas anders gewandt. Was Wohlgefallen bei Gott gefunden hat, das ist Wohlgefallen bei ihm. Der Begriff des Wohlgefallens (חֵן) liegt also zweifellos der Stelle zu Grunde.

[1]) Die Stelle Luc. 6, 32., auf die schon Bengel hinweist (imitatur Petrus phrasin, quam ipse, recens discipulus, ex domino audiverat a. a. O. II. S. 519.), ist nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich parallel; denn auch in ihr handelt es sich darum, daß nur das Gutesthun (ἀγαθοποιεῖν Luc. 6, 33. Vergl. 1 Petri 2, 20.) gegen die Feinde das Wohlgefallen Gottes zur Folge hat.

dürften. Wir würden damit das Alte Teſtament, das doch ebenſo göttliche Offenbarung iſt, wie das Neue, wenn auch vorbereitende, für einen überwundenen Standpunkt erklären. Vielmehr haben die judenchriſtlichen Lehrbegriffe des Neuen Teſtaments darin gerade ihre bleibende providentielle Bedeutung für die Chriſtenheit, daß ſie auf den inneren Zuſammenhang und die weſentliche Einheit der beiden göttlichen Offenbarungsökonomieen hinweiſen und alſo ein Bollwerk bilden gegen jede voreilige Geringſchätzung des Alten Teſtaments.

Wenn der petriniſche Lehrbegriff ſeinem judenchriſtlichen Charakter nach in eine Kategorie gehört mit dem Lehrbegriff des Jakobus, ſo iſt er andererſeits von demſelben weſentlich unterſchieden durch die ſtarke Hervorhebung der eigenthümlich chriſtlichen Offenbarungsmomente[1]). Hierhin gehört alles, was Petrus von der Perſon und dem Werke Chriſti, ſo wie von der Aneignung des durch ihn gebrachten Heiles lehrt. Haben wir alſo im erſten Abſchnitte die individuell religiöſe, im zweiten die nationale Beſtimmtheit ſeiner Lehranſchauung kennen gelernt, ſo werden wir jetzt das ſpezifiſch Chriſtliche derſelben näher zu unterſuchen haben. In dem ſtarken Hervortreten deſſelben erkennen wir den Apoſtel des Herrn, der in ſeinem perſönlichen Umgange herangebildet, das Bild deſſen, von dem die Vollendung des alten Bundes ausging, und ſeine Worte, die er als Worte des ewigen Lebens erkannt und geglaubt hatte (Joh. 6, 68. 69.), mit unauslöſchlichen Zügen in die Seele geprägt trug[2]). Wir werden darum in dieſem Abſchnitte neben der Anknüpfung an das Alte Teſtament vor

[1]) Mit Recht ſagt daher Lechler: Der erſte Brief Petri unterſcheidet ſich von dem Briefe Jakobi bei ſonſtiger großer Verwandtſchaft beſonders hinſichtlich des vorherrſchenden Altteſtamentlichen Tones weſentlich dadurch, daß die ſittlichen Anſprachen weit mehr als in jenem mit den eigenthümlich chriſtlichen Glaubenswahrheiten verbunden ſind (a. a. O. S. 117 Vergl. S. 121.).

[2]) Dies iſt ſchon von Schulze a. a. O. S. 29. und von Niemeye in ſeiner Charakteriſtik der Bibel (3. Aufl. Halle 1778. I. S. 548 ff— hervorgehoben worden.

Allem auf die Anlehnung unſers Apoſtels an die unmittelbaren Worte des Herrn zu achten haben, ſo weit dieſelbe aus den uns aufbehaltenen Reden Chriſti noch zu erweiſen iſt.

Haben wir endlich in dem zweiten Abſchnitte immer deutlicher hervortreten ſehen, daß die petriniſche Lehranſchauung, weit entfernt, die pauliniſche, geſchweige denn die johanneiſche Lehrentwickelung vorauszuſetzen, vielmehr eine Vorſtufe derſelben bildet, die gerade das, was jener am eigenthümlichſten iſt, noch gar nicht oder doch nur im unentwickelten Keime verſchloſſen hat, ſo wird in dieſem Abſchnitte vollends die Frage nach dem wahren Verhältniſſe des petriniſchen zu dem pauliniſchen Lehrbegriffe zur Entſcheidung kommen müſſen. Je mehr es ſich hier um die eigenthümlich chriſtlichen Lehren handelt, welche bei Paulus und Johannes ihre vollkommenſte Ausbildung erlangt haben, um ſo mehr hat ſich auf dieſem Gebiete das in der Einleitung beſprochene Vorurtheil einer Abhängigkeit des petriniſchen Lehrbegriffs von dem pauliniſchen trübend in die exegetiſche wie in die bibliſch-theologiſche Bearbeitung des erſten Briefes Petri eingemiſcht, um ſo vorſichtiger aber werden wir auch in unſerer Unterſuchung vorzuſchreiten haben, damit wir einerſeits nicht die wirklich vorhandenen Keime der ſpäteren Lehrentwickelung verkennen, andererſeits aber auch für die Unterſchiede und die noch fehlenden Entwickelungen des pauliniſchen Lehrbegriffs ein offenes Auge behalten.

Dritter Abſchnitt.

Petrus, der Apoſtel Jeſu Chriſti.

Petrus nennt ſich in der Adreſſe ſeines Briefes (1, 1.) einen Apoſtel Jeſu Chriſti und ſeine Rede bei Gelegenheit der Apoſtelwahl (Act. 1.) giebt uns Gelegenheit zu erkennen, was er für das nothwendige Requiſit und was er für den Beruf eines Apoſtels hielt. Denn er fordert, ganz im Anſchluſſe an das Wort des Herrn Joh. 15, 27. (ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ), daß nur ſolche Männer auf die Wahl gebracht würden, welche ſich während der ganzen Amtslaufbahn Chriſti zu ihm gehalten hätten (Act. 1, 21. 22.), alſo als wirkliche Augenzeugen gelten könnten. Demgemäß hält er es denn auch, ebenfalls gemäß dem ausdrücklichen Auftrage Chriſti (Joh. 15, 27. Luc. 24, 48. Act. 1, 8.), für den eigenthümlichen Beruf eines Apoſtels, ein Zeuge (μάρτυς) ſeiner geſammten Amtswirkſamkeit (Act. 10, 39.), ſeines Leidens (1 Petri 5, 1.), beſonders aber ſeiner Auferſtehung (Act. 1, 22. 2, 32. 3, 15.) — da er ſich den Jüngern allein als der Auferſtandene offenbarte (Act. 10, 41.) — und ſeiner Himmelfahrt (Act. 5, 32.) zu ſein [1]).

[1]) Dieſer ſpezifiſche Gebrauch des μάρτυς von dem Apoſtelamt iſt dem Petrus durchaus eigenthümlich und den Reden mit dem Briefe gemein. Wenn Lucas Act. 22, 15. 26, 16. auch Paulus zum μάρτυς berufen läßt, ſo weiſt ſchon die Abweichung der Berufungsworte darauf hin, daß hier die Freiheit des Referenten mit im Spiele iſt, der eben den Pau-

§. 1. Das petriniſche Zeugniß von Chriſto.

Das Zeugniß von Chriſto, das alſo nach Petrus die wichtigſte Aufgabe ſeines apoſtoliſchen Berufs war, muß ebenſo in ſeinen Reden, wie in ſeinem Briefe den eigentlichen Mittelpunkt bilden, nur mit dem Unterſchiede, daß es dort das erſte, grundlegende Zeugniß von Chriſto iſt, hier aber das aufbauende, das die erſte Verkündigung des Evangeliums bereits zur Vorausſetzung hat. Auf beides werden wir näher einzugehen haben.

A. Das grundlegende Zeugniß der petriniſchen Reden.

Die drei wichtigſten Reden des Apoſtel Petrus, welche uns die Apoſtelgeſchichte aufbewahrt hat (Cap. 2. 3. 10.), ſind eigentliche Miſſionspredigten, in welchen naturgemäß das Zeugniß von Chriſto das Thema ſelber bildet, zu dem dann nur noch die practiſche Anwendung tritt, welche zeigt, wozu dieſes Zeugniß die Hörer auffordern ſoll. Aber auch in den beiden apologetiſchen Reden vor dem hohen Rathe (Act. 4. 5.) läßt Petrus die Gelegenheit nicht unbenutzt vorübergehen, vor den geiſtlichen Oberen ſeines Volkes ein Zeugniß abzulegen von dem, was ihm durch göttlichen Befehl (Act. 4, 19. 5, 29.), kraft ſeines apoſtoliſchen Amtes, zu zeugen überantwortet war. Den Mittelpunkt dieſes Zeugniſſes von Chriſto bildet, ſeinem grundlegenden Character gemäß, der Nachweis, daß Jeſus von Nazareth der Meſſias (Act. 2, 36.) und daß in ihm allein das meſſianiſche Heil gegeben ſei (Act. 4, 12.). Dieſen Beweis aber führt er dadurch, daß er, ähnlich wie der judenchriſtliche Verfaſſer des erſten Evangeliums, zeigt, wie die Altteſtamentliche Weiſſagung von dem Meſſias in allen Hauptmomenten

---

lus damit als völlig ebenbürtigen Apoſtel bezeichnen wollte (Vergl. Kritiſches Beiblatt zur Deutſchen Zeitſchrift a. a. O. S. 76.). Paulus hat das Wort in dieſem Sinne nie, bei Johannes iſt μαρτυρεῖν und μαρτυρία ſehr häufig, doch in etwas allgemeinerem Sinne.

des Lebens Christi ihre Erfüllung gefunden habe. Denn ihm haben alle Propheten von Moses und Samuel an, so viel ihrer die messianische Zeit vorherverkündigt haben (Act. 3, 24.), Zeugniß abgelegt (Act. 10, 43.)[1]). Seine ganze grundlegende μαρτυρία von Christo besteht also wesentlich in dem Nachweise, daß jene prophetische μαρτυρία (Act. 10, 43.) in Jesu von Nazareth ihre Erfüllung gefunden habe. Wie er dieses Thema im Einzelnen durchführt, werden wir jetzt näher zu betrachten haben.

Zunächst stellt Petrus Christum dar als den Propheten wie Moses, der nach Deut. 18, 15. verheißen war (Act. 3, 22.) und den die Juden auf Grund dieser messianisch gedeuteten Stelle erwarteten (Joh. 1, 46. 6, 14. 7, 40.). Wie es aber dem Propheten zukommt, durch Wunder seine göttliche Sendung zu beglaubigen[2]), so ist auch Christus von Seiten Gottes legitimirt worden, theils bei seinen Lebzeiten δυνάμεσιν καὶ τέρασιν καὶ σημείοις (Act. 2, 22.) und zwar namentlich durch seine Heilwunder und besonders die größten unter diesen, die Dämonenheilungen (Act. 10, 38.)[3]),

---

[1]) Auch nach Paulus ist das Evangelium vorher verkündet durch die Propheten (Röm. 1, 2. 16, 26.); denn Christus ist gestorben und auferstanden nach der Schrift (1 Cor. 15, 3. 4.); aber so oft er auch sonst seine Lehrsätze durch Schriftbeweise begründet, so ist es doch in seinen Briefen nirgend seine Weise, die Thatsachen der evangelischen Geschichten zu erwähnen, um sie durch ihre Uebereinstimmung mit der messianischen Weissagung zu beglaubigen. Und selbst in seinen Reden ist das nicht der Fall mit Ausnahme von der Act. 13. aufbehaltenen, die aber sicher nicht ohne bedeutende Umbildung durch den Redaktor ihre jetzige Gestalt erhalten hat (Vergl. S. 179. Anm. 1.).

[2]) Darum hat Moses im Lande Aegypten Zeichen und Wunder gethan, darum verlangen auch die Juden Wunder von Christo (Matth. 12, 38. 16, 1. Joh. 7, 31. 1 Cor. 1, 22.) und erkennen an seinen σημείοις in Jesu einen großen Propheten (Luc. 7, 16. 24, 19. Joh. 9, 17.) oder den Propheten, der in die Welt kommen soll (Joh. 6, 14.).

[3]) Vielleicht dürfen wir Act. 2, 22. geradezu ἀπὸ θεοῦ mit Ergänzung eines zweiten ἄνδρα als Prädikat fassen; wodurch dann Jesus als ein von Gott gesandter Mann, d. i. eben als ein Prophet (vergl. 2 Petri

theils nach ſeiner Erhöhung durch die Wunder, welche in ſeinem Namen geſchahen (Act. 3, 16. 4, 10. 30.). Auf die Wunder als Beglaubigung ſeiner göttlichen Sendung hatte ſich Chriſtus ſelbſt berufen (Matth. 11, 4. ff. 12, 28. Joh. 10, 25.), die lehrhafte Ausbeutung dieſes Wunderbeweiſes iſt aber unſerm Apoſtel ebenſo eigenthümlich, wie die Nachweiſung über die Erfüllung jener moſaiſchen Weiſſagung in Chriſto [1]).

Mit dieſem Wunderbeweiſe hängt eng zuſammen, daß Gott Jeſum bei der Taufe — denn hier hatte nach der apoſtoliſchen Tradition dieſer Vorgang ſtatt — mit dem heiligen Geiſte geſalbt hatte (Act. 10, 38. 4, 27.); denn in dieſem Geiſte beſaß Chriſtus eben jene Wunderkraft (Matth. 12, 28. Vergl. auch über den Zuſammenhang von *πνεῦμα* und *δύναμις* S. 189. Anm. 1). Daher heißt es auch Act. 10, 38: *ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος* ꝛc. Schon in dem Ausdrucke: *ἔχρισεν* liegt die Beweiskraft dieſer Thatſache für die Meſſianität Jeſu. Allein die Juden erwarteten ja auch auf Grund ſolcher Stellen, wie Jeſ. 42, 1. 11, 2. eine Salbung des Meſſias mit dem heiligen Geiſte [2]), und Chriſtus ſelbſt hatte die Stelle Jeſ. 61, 1., welche von der Salbung mit dem Geiſte des Herrn handelt, auf ſich angewandt [3]) (Luc. 4, 18. Vergl. v. 21.). So diente alſo auch dieſe Thatſache dazu, die Meſſianität Jeſu aus der Ueberein-

---

1, 21. Joh. 3, 2. vergl. mit 9, 16. 33.) bezeichnet wäre. Das *θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ* Act. 10., 38. iſt ein ſynonymer Begriff mit *ἀπὸ θεοῦ εἶναι*, wie aus Joh. 3, 2. erhellt.

[1]) In der Rede des Stephanus (Act. 7, 37.) wird zwar auch jene Stelle citirt, ohne aber in der Art, wie es hier geſchieht, benutzt zu werden.

[2]) Vergl. Schoettgen, horae hebr. et talm. II. S. 431. De Wette, bibliſche Dogmatik. §. 200. 15, g. S. 170. 171.

[3]) Vielleicht iſt ſelbſt der Ausdruck in der petriniſchen Stelle aus jener Weiſſagung entlehnt, deren Anwendung durch Chriſtum dem Apoſtel aus jener merkwürdigen Scene in der Synagoge zu Nazareth im Gedächtniß ſein mußte.

ſtimmung ſeines Lebens mit der Prophetie des Alten Teſtaments zu erweiſen, wie denn Johannes der Täufer durch dieſelbe ausdrücklich zum Glauben an die Meſſianität Jeſu geführt ward. (Joh. 1, 33. 34.). Uebrigens iſt auch die lehrhafte Ausbeutung dieſer Thatſache unſerm Apoſtel durchaus eigenthümlich.

So ſtand am Eingange des Amtslebens Jeſu dieſer Weiheact, welcher ihn ebenſo als den Meſſias beſtätigte, wie zu ſeinem meſſianiſchen Amte ausrüſtete. Nicht weniger aber erſchien dem Apoſtel das Ende dieſes Lebens, das ihm einſt ſo unerwartet kam, daß es ihn in die troſtloſeſte Verzagtheit ſtürzte, jetzt in einem ganz andern Lichte. Denn nach dem feſtgeſetzten Rath und der Beſtimmung Gottes war ja Chriſtus geſtorben (Act. 2, 23.[1]) Vergl. 4, 28.). Dieſen Schlüſſel zu dem Räthſel ſeines Todes hatte der Herr ſelbſt den Apoſteln in die Hände gegeben. Denn Luc. 24, 44—46. (Vergl. v. 26. 27.) wird uns berichtet, wie Chriſtus das letzte Zuſammenſein mit ſeinen Jüngern benutzte, um ihnen die Schrift Alten Teſtamentes auszulegen, und daraus zu beweiſen, daß der Meſſias leiden mußte. Nun konnte Petrus geradezu dieſen Tod, der einſt die auf ihn geſetzte meſſianiſche Hoffnung zu zerſtören ſchien, als eine Erfüllung der meſſianiſchen Weiſſagung und damit als einen Beweis der Meſſianität darſtellen, denn „was Gott vorher verkündet hat durch den Mund aller Propheten, daß ſein Meſſias leiden müſſe, das hat er alſo erfüllt“ (Act. 3, 18.).

Daß ſich Petrus dabei auf die Fingerzeige ſtützte, welche der Herr ihm und allen Apoſteln gegeben hatte, zeigt vor

---

[1]) Die *πρόγνωσις* in dieſer Stelle iſt nichts anders als die in 1 Petri 1, 2. 20. Hier aber iſt es beſonders deutlich, daß auf die *βουλή* nicht die Präscienz Gottes folgen kann, wie Meyer (a. a. O. S. 57.) und de Wette (a. a. O. S. 39.) wollen, ſondern nur die Vorherbeſtimmung, welche die Art der Ausführung des einmal gefaßten Rathſchluſſes näher beſtimmt. Das Richtige hat ſchon Kuinoel: certo dei consilio ac decreto. (Acta Apostolorum. Leipzig 1818. S. 74.)

Allem, daß er die Pſalmſtelle (118, 22.), welche Chriſtus nach Matth. 21, 42. und Luc. 20, 17. (wo namentlich der folgende v. 18. auffallend an den Gedanken erinnert, den Petrus 2, 7. 8. mit jener Pſalmſtelle verbindet. Vergl. auch Luc. 2, 34.) von ſeiner Verwerfung durch die geiſtlichen Obern ſeines Volkes gedeutet hatte, ſowohl in ſeiner Apologie vor dem hohen Rathe (Act. 4, 11.), als auch in ſeinem Briefe anwendet (2, 7.). In analoger Weiſe bezieht er dann Pſalm 2, 1. 2. auf die Empörung des Herodes und Pilatus ſammt dem ganzen Volke gegen Chriſtum (Act. 4, 25. f.). Wenn aber Chriſtus ausdrücklich die Nothwendigkeit des Leidens für den Meſſias ſeinen Jüngern aus dem Alten Teſtamente erwies, ſo muß er wohl vor allem auf Jeſ. 53. ſich bezogen haben, wo eigentlich allein von der Bedeutung des Leidens und Sterbens für das meſſianiſche Subjekt die Rede iſt, und wenn Jeſus kurz vor ſeinem Tode in einem einzelnen Punkte auf Jeſ. 53, 12. verweiſt (Luc. 22, 37.), ſo kann dies jene Vermuthung nur beſtätigen [1]). Nun citirt Petrus in ſeinen Reden freilich nicht dieſes Capitel, wie er es 1 Petri 2, 22. 25. ausdrücklich thut, allein wiederholt legt er Jeſu das meſſianiſche Prädicat *παῖς θεοῦ* (עֶבֶד יְהוָה) [2]) bei (3, 13. 26. 4, 27. 30. das nur dem zweiten Theile des Jeſaias entnommen ſein kann, in welchem es die Juden der damaligen Zeit von dem Meſſias verſtanden [3]). Ja, vielleicht weiſt die Stelle Act. 3, 14., wo er dieſen Knecht den gerechten nennt, aus-

[1]) Vergl. de Wette, bibliſche Dogmatik §. 220. 1. und Uſteri a. a. O. S. 141.

[2]) Daß *παῖς* in dieſen Stellen gleich עֶבֶד und nicht gleich *υἱός* zu nehmen iſt, zeigt Act. 4, 25., wo David ebenſo genannt wird. Vergl. Meyer a. a. O. S. 75.

[3]) Vergl. Schoettgen a. a. O. II. S. 175. 176. Nur noch bei Matthaeus, welcher Jeſajas 42, 1—4. (vergl. Matth. 12, 18.) und Jeſ. 53, 4. (vergl. Matth. 8, 17.) — obwohl ganz gegen den urſprünglichen Sinn der Stelle — auf Chriſtum bezieht, wird wenigſtens das Prädikat: Knecht Gottes Chriſto beigelegt (Matth. 12, 18.); von einer Benutzung von Jeſajas 53. findet ſich nur noch Act. 8, 32. 33. eine Spur.

drücklich auf Jeſ. 53, 11. hin. Wie hier die Gerechtigkeit, ſo hebt übrigens Petrus ſonſt in ſeinen Reden beſonders häufig die Heiligkeit Chriſti hervor (3, 14. 4, 27. 30.) und dies erinnert unwillkührlich an ſein großes Bekenntniß bei Johannes (6, 69.): σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (nach richtiger Tiſchendorf'ſcher Lesart), und an das einen ähnlichen Eindruck involvirende nach dem großen Fiſchzuge (Luc. 5, 8.). — Da freilich die Idee von einem leidenden Meſſias den Zeitgenoſſen Jeſu ganz fremd geworden war, ſo iſt es nicht zu verwundern, daß Petrus nicht geradezu aus jener jeſaianiſchen Weiſſagung einen Beweis für die Meſſianität Chriſti entnimmt, ſondern mehr apologetiſch auf den Rathſchluß Gottes in Betreff des Todes Jeſu hinweiſt, um das σκάνδαλον zu heben, das derſelbe für die Juden bildete (1 Cor. 1, 23.).

Eine ganz neue Bedeutung aber gewann der Tod Chriſti dadurch, daß er den Uebergang bildete zu der Verherrlichung, die ihm Gott in der Auferſtehung zu Theil werden ließ. Dieſer plötzliche Uebergang von der tiefſten Erniedrigung zu der herrlichſten Erhöhung, der zugleich für die Jünger einen Epoche machenden Umſchwung in ihrem innern Leben herbeiführte, mußte ſich dem Gemüthe des Apoſtels unauslöſchlich eingeprägt haben [1]). Es darf uns daher nicht wundern, daß die Schilderung dieſes Gegenſatzes zwiſchen der Verwerfung Chriſti durch ſein Volk und der Erhöhung und Verherrlichung durch ſeinen Gott zum feſtſtehenden Typus in ſeinem Zeugniſſe von Chriſto geworden iſt, der in mannigfachen Veränderungen immer wiederkehrt (Vergl. Act. 2, 23. 24. 3, 15. 4, 10. 5, 30. 10, 39. 40.). Die Auferſtehung, als der Beginn

---

[1]) Vergl. Schumann a. a. O. II. S. 455: Dieſe Thatſache der Auferſtehung Chriſti von den Todten, die auf alle Jünger den tiefſten Eindruck gemacht hatte, mußte auf das raſche und feurige Gemüth des Petrus um ſo tiefer und ergreifender wirken, und wir finden daher in ſeinen erſten Reden dieſe Thatſache überall vorangeſtellt und mit einer Freudigkeit und Zuverſicht verkündigt, wie bei keinem andern Apoſtel. Vergl. auch S. 457.

dieſer Verherrlichung (3, 13. vergl. mit v. 15.), bildet darum den eigentlichen Hauptpunkt der μαρτυρία (Act. 2, 32. 3, 15. 10, 40.)[1]); daher er die Apoſtel 1, 22. auch μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως nennt. Einen Beweis für die Meſſianität Chriſti findet Petrus in der Auferſtehung Chriſti nicht etwa wegen der Größe des Wunders an ſich, ſondern weil damit die Vorherſagung der Pſalmſtelle (Pſ. 16, 8—11.) erfüllt iſt, die — wie er in eigenthümlicher Weiſe deducirt — weil ja David geſtorben und begraben ſein, ſich nur auf den ihm aus ſeiner Nachkommenſchaft verheißenen (2 Sam. 7, 12.) Meſſias beziehen könne (Act. 2, 25—32.)[2]).

Für unſern Apoſtel iſt aber die Auferſtehung ſelbſt nur der erſte Theil der Verherrlichung Chriſti. Denn Gott hat Jeſum, nachdem er ihn auferweckt, zu ſeiner Rechten erhöht[3]) (Act. 5, 31. 2, 33.). Wenn Petrus ſich und ſeine

---

[1]) Vergl. beſonders Schmid a. a. O. II. S. 169.

[2]) Wenn Paulus nach Act. 13, 35—37. ſich dieſer ſelben Argumentation bedienen ſoll, ſo iſt das nur ein neues Zeichen, daß dieſe Rede nicht wortgetreu referirt, ſondern mit Reminiscenzen aus petriniſchen Reden bereichert iſt. (Vergl. S. 179. Anm. 1. S. 200. Anm. 1.) Es kommt hinzu, daß v. 33. 34. ein ganz anderer Schriftbeweis für die Auferſtehung Jeſu aus Pſalm 2, 7. und Jeſ. 55, 3. geführt wird und der Referent offenbar nur durch die Worte δώσω und ὅσια, welche Jeſajas 55, 3. und zufällig auch in der von Petrus citirten Stelle vorkommen, an dieſe erinnert und dadurch bewogen iſt, die aus ihr gezogene petriniſche Argumentation mit in die Rede einzuflechten. In ſeinen Briefen hat Paulus nirgends einen näheren Nachweis dafür gegeben, daß Chriſtus auferſtanden ſei nach der Schrift (1 Cor. 15, 4.); viel ſtärker aber als Petrus betont er es, daß Chriſtus durch die Auferſtehung als Sohn Gottes beſtätigt ſei (Röm. 1, 4.) und dieſe ſo die Grundlage des ganzen chriſtlichen Glaubens bilde (1 Cor. 15, 14—17. Col. 2, 12. Vergl. Act. 17, 31.).

[3]) Ich überſetze ſo, indem ich mit Bleek (Theol. Studien und Kritiken. 1836. Heft 4. S. 1038.) vorausſetze, daß dem Referenten ein aramäiſches Original vorlag, aus welchem er das לִימִינִי unrichtig überſetzte (vergl. de Wette, a. a. O. S. 41.). Was Meyer für die Faſſung „durch die Rechte Gottes" anführt (a. a. O. S. 61.) vermag das Ungehörige dieſer Worte in jenem Zuſammenhange nicht zu heben, was aber Lekebuſch (die Kompoſition und Entſtehung der Apoſtelgeſch. Gotha 1854.

Mitapoſtel ausdrücklich als Zeugen für dieſen Vorgang aufführt (Act. 5, 32.), ſo kann er offenbar an nichts anderes denken, als an die ſichtbare Himmelfahrt Chriſti, deren er ja auch in ſeiner erſten Rede gedenkt (Act. 1, 22.). Er hat aber noch einen andern Beweis dafür in der Ausgießung des heiligen Geiſtes, den Chriſtus zu ſenden verheißen hatte vom Vater, wenn er zu ihm würde heimgekehrt ſein (Joh. 15, 26. 16, 7. Vergl. 7, 39. Act. 1, 4.). Sahen und hörten nämlich die Umherſtehenden in der übermenſchlichen Begeiſterung, welche die Apoſtel erfüllte, daß der heilige Geiſt über ſie ausgegoſſen war, ſo war dies ein Beweis, daß Chriſtus wirklich zum Vater erhöht war und die Verheißung des heiligen Geiſtes, d. i. den von ihm verheißenen Geiſt bei ſeinem Vater in Empfang genommen hatte[1]) (Act. 2, 33.). Von dieſer Geiſtesausgießung, als dem zweiten Zeugniſſe für die Erhöhung Chriſti, meine ich auch die Stelle Act. 5, 32. verſtehen zu müſſen, da von den apoſtoliſchen Wundern, wie überhaupt von etwas, das den Apoſteln ausſchließlich eignete, nach dem Zuſammenhange nicht die Rede ſein kann, und Petrus ſich vor den Gegnern nicht auf das innere Zeugniß des heiligen Geiſtes berufen konnte[2]).

Auch dieſe Erhöhung Chriſti zur Rechten Gottes war aber als Erfüllung einer Altteſtamentlichen Weiſſagung ein Beweis für die Meſſianität Jeſu. Dieſen Beweis führt Pe-

---

S. 405.) und Zeller (a. a. O. S. 502. Anm. 2.) wider die unſrige vorbringen, hat wohl nur in ihrem Vorurtheil gegen die kritiſche Annahme, daß dieſe Reden aus beſonderen Quellen gefloſſen ſeien, ſeinen Grund. Vergl. übrigens meine Anzeige der erſteren Schrift a. a. O. S. 84.

[1]) Nicht von der Weiſſagung des Propheten Joel (Act. 2, 17. ff.), wie Neander will (Geſchichte der Pflanzung und Leitung. I. S. 30.), ſondern von der Verheißung Chriſti ſelbſt glaube ich mit Meyer a. a. O. S. 62. die ἐπαγγελία verſtehen zu müſſen.

[2]) Von dem innern Zeugniß des heiligen Geiſtes faſſen es de Wette (a. a. O. S. 59.) und Neander (a. a. O. S. 74.); das Richtige haben ſchon Heinrichs (Acta apostolorum graece. Göttingen 1809. S. 163.) und Meyer (a. a. O. S. 110.).

trus wieder aus einer Pſalmſtelle (110, 1.), die Jeſus auf ſich ausdrücklich angewandt (Matth. 22, 43—45. Marc. 12, 36. Luc. 20, 42.) und auch ſonſt als meſſianiſch benutzt hatte (vergl. Matth. 26, 64. Marc. 14, 62. Luc. 22, 69.), indem er in einer ganz ähnlichen Argumentation wie Act. 2, 29. ff. zeigt, daß David, der nicht in den Himmel emporgeſtiegen ſei, dies nicht von ſich ſelber habe ſagen können (Act. 2, 34.). Es liegt aber auch in der Natur der Sache, daß jene Erhöhung zur Rechten Gottes, welche ja nach der Sitte des Orients nichts anderes bezeichnet als die Zulaſſung zur Theilnahme an der Ehre, Macht und Herrſchaft Gottes[1]), den beſten Beweis liefert für die Erhebung Chriſti zur vollen meſſianiſchen κυριότης. Dies wird denn auch Act. 2, 36. ausdrücklich aus jener Pſalmſtelle gefolgert. Ja, daß überhaupt Chriſtus als der πάντων κύριος (Act. 10, 36. Vgl. 15, 11.) bezeichnet wird, während doch κύριος, womit die LXX יְהוָה zu überſetzen pflegen, in dieſem Zuſammenhange[2]) ausdrücklich Gottesname iſt, welcher ohne Blasphemie keinem Menſchen beigelegt werden darf, hat ſeinen Grund nur in dieſer ſeiner Erhöhung zur Rechten Gottes, die alſo ein wichtiges Moment in der apoſtoliſchen μαρτυρία iſt.

Seit Chriſtus zur Rechten Gottes erhöht iſt, muß er den Himmel einnehmen, bis er behufs Herbeiführung der in den Propheten verheißenen Endvollendung zurückkehrt (Act. 3, 21.). Dieſe Rückkehr Chriſti zum Weltgericht iſt nun der Schlußſtein des apoſtoliſchen Zeugniſſes von Chriſto (Act. 10, 42). Auch ſie knüpft an die meſſianiſchen Erwartungen

---

[1]) Vergl. Knapp, Scripta var. arg. I. S. 56. und Schmid a. a. O. II. S. 169. c.

[2]) Sehr wohl iſt von der Bedeutung des κύριος in ſolchem Zuſammenhange zu unterſcheiden, wenn es nur die gewöhnliche ehrerbietige Anrede iſt, wie ſo oft bei den Synoptikern (Matth. 8, 2. 6. 8. 21. 15, 25. 17, 4. Vergl. 13, 27.), wofür Lucas gewöhnlich ἐπιστάτα hat (5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49.).

jener Zeit an[1]), gründet sich aber auf die ausdrücklichen Verheißungen Christi (Matth. 25, 31. ff. Joh. 5, 27. Vergl. Abschn. I. §. 2. A.) und auf die trostreiche Aussicht, die den Gläubigen, als sie den Herrn scheiden sahen, eröffnet ward: *οὗτος ἐλεύσεται, ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς οὐρανόν* (Act. 1, 11.). So sehen wir also den Apostel Petrus in seiner grundlegenden *μαρτυρία* überall aus den großen Thatsachen des Lebens Christi, die er selbst mit erlebt hat und deren Eindruck sich noch in der Art seines Zeugnisses wiederspiegelt, den Beweis führen, daß in Jesu von Nazareth die Alttestamentliche Weissagung von dem Messias erfüllt sei, indem er sich dabei unverkennbar auf die Fingerzeige stützt, die Jesus selbst seinen Jüngern gegeben hatte.

B. Das aufbauende Zeugniß des ersten Briefes Petri.

Der erste Brief Petri setzt gläubige Christengemeinden voraus, hier kann also von jener ersten grundlegenden *μαρτυρία* nicht mehr die Rede sein. Es bedarf nur einer Bestätigung der ihnen bereits zu Theil gewordenen evangelischen Verkündigung, gleichsam einer *ἐπιμαρτυρία* (1 Petri 5, 12.) und einer solchen praktischen Anwendung dieses Zeugnisses, wodurch das höchste Ziel für die Gemeinde Christi, ihre Auferbauung zu einem geistlichen Gotteshause (2, 5.) gefördert wird. Demgemäß fehlt dem Briefe das Zeugniß von Christo nicht, vielmehr durchdringt es denselben in so reicher Fülle, in so frischer Lebendigkeit, daß wir darin den Apostel Jesu Christi, den Augenzeugen seines Lebens wiederkennen müssen, wie er uns aus den Reden der Apostelgeschichte entgegentrat. Ja, selbst im Einzelnen werden wir nicht umhin können zu bemerken, wie dieses aufbauende Zeugniß überall mit jenem grundlegenden auf's Genaueste zusammenklingt.

Den Mittelpunkt bildet hier wie dort jener Gegensatz, um den sich dem Apostel das ganze Leben des Erlösers grup-

[1]) Vergl. Schoettgen a. a. O. II. S. 638.

pirt, der Gegenſatz ſeiner tiefſten Erniedrigung im Leiden und Sterben und ſeiner Erhöhung und Verherrlichung in Auferſtehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gerichte. Denn dieſe drei Stücke gehören offenbar zu den δόξαι, welche 1, 11. den τὰ παθήματα entgegenſtellt werden. Darum wird denn auch bald ſeine Lebendigmachung (3, 18.), bald ſeine Erhöhung zur Herrlichkeit (1, 21. Vergl. 2, 4.), bald ſeine Wiederkunft in der Herrlichkeit (4, 13. 5, 1.) ſeiner Erniedrigung im Leiden und Sterben gegenübergeſtellt. Wenn aber in den Reden ausführlich dieſe Thatſachen als durch die Propheten vorherverkündet nachgewieſen werden, ſo wird hier nur im Allgemeinen darauf hingewieſen, daß die Propheten τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας vorherbezeugt haben. (Ueber dieſe μαρτυρία der Propheten vergl. Act. 10, 43. und dazu S. 200.). Dabei ſpricht Petrus den ihm ganz eigenthümlichen Gedanken aus, daß, während der heilige Geiſt den Propheten dieſe Grundthatſachen der Erlöſung kundthat, ſie doch mit all ihrem Forſchen und Fragen nach der Zeit, wann dieſe Erlöſung eintreten werde, nichts erkunden konnten, als daß es ihnen noch nicht beſchieden ſei, dieſe Zeit zu erleben (1, 10—12. Vergl. S. 33.), ein Gedanke, der übrigens ſtark an die Worte Chriſti Matth. 13, 16. 17. Luc. 10, 24. erinnert [1]). Dieſe prophetiſche Verkündigung weiſt dann wieder zurück auf die Vorherbeſtimmung des Leidens Chriſti im göttlichen Rathſchluſſe (1 Petri 1, 20. Vergl. Act. 4, 28.), die πρόγνωσις des Vaters (1 Petri 1, 2. Vergl. Act. 2, 23.). Was aber zu der Propheten Zeit erſt erforſcht und erfragt wurde, das wird nun als eingetreten verkündet (1, 12.); was bisher im göttlichen Rathſchluſſe verborgen war, das iſt nun offenbar worden (1, 20.). So iſt das Chriſtenthum in Bezug auf Chriſtum nicht weniger die Realiſirung deſſen, was

[1]) Was Petrus hier von der Altteſtamentlichen Prophetie ſagt, gilt übrigens nach den Worten des Herrn Matth. 24, 36. Marc. 13, 32. Act. 1, 7. in gewiſſem Sinne auch von der Neuteſtamentlichen, wie ſchon Baumgarten-Cruſius a. a. O. S. 252. bemerkt.

im A. T. nur der Idee und Verheißung nach gegeben war, als in Bezug auf die Christengemeinde. (Vergl. Abschn. II. §. 2.)

Das Leiden Christi, seinen Tod mit eingeschlossen, faßt Petrus am liebsten unter den Begriff der παθήματα Christi zusammen (1, 11. 2, 23. 3, 18. 4, 1. Vergl. Act. 3, 18.)[1]; eigenthümlich ist, daß sein Kreuz das ξύλον schlechthin genannt wird (1 Petri 2, 24.), was nur noch in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte (Act. 5, 30. 10, 39.) geschieht[2]. Auch hier wird die prophetische Weissagung von dem Leiden Christi angezogen und zwar dieselben Stellen, die wir auf Grund der Weisungen Christi schon in den Reden benutzt fanden, nämlich Psalm 118, 22. in 1 Petri 2, 7. (vergl. Act. 4, 11.) und Jesajas 53, 5—9. in 1 Petri 2, 22. 25.[3]. Wie dort (Act. 3, 14.), so hebt Petrus hier besonders die Gerechtigkeit Christi in seinem Leiden (1 Petri 3, 18.), seine fleckenlose Reinheit (1, 19.), seine Sündlosigkeit (2, 22.), seine stille Geduld und Sanftmuth (2, 23.) hervor. Wir meinen darin den Jünger zu erkennen, dem sich gerade bei seiner Augenzeugenschaft dieser Gegensatz des

---

[1]) Dies geschieht auch im Hebräerbriefe 9, 26. 13, 12.; bei Paulus habe ich es nicht gefunden.

[2]) Bei Paulus, der sonst immer σταυρός sagt, kommt es nur Gal. 3, 13. in einem Citat aus Deut. 21, 23. und in der schon aus andern Gründen der Einmischung petrinischer Reminiscenzen verdächtigen (vergl. S. 179. Anm. 1. S. 200. Anm. 1. S. 205. Anm. 3.) Rede Act. 13, 29. vor. Auch Schumann findet in der im Texte angedeuteten Uebereinstimmung zwischen den Reden und dem Briefe ein Zeichen von der wesentlichen Echtheit jener (a. a. O. II. S. 446.).

[3]) Usteri bemerkt a. a. O. S. 219. in der Anmerkung: daß Petrus allein gerade diese prophetischen Stellen und sonst keine außer derjenigen von dem durch die Bauleute verworfenen Eckstein, die schon Christus von sich gebraucht hatte, als messianisch vorträgt, bin ich nicht ungeneigt, aus der Unterweisung Christi herzuleiten (Luc. 24, 26. 27. 44—46.) und daher auch als ein Merkmal der Autenthie des 1. petr. Briefes anzusehen.

bitterſten Leidens und der reinſten, ſchönſten Geduld und Heiligkeit auf's Tiefſte eingeprägt hatte[1]).

Wie in den Reden, ſo bildet natürlich auch hier die Auferſtehung Chriſti (1 Petri. 1, 3. 3, 21.) den eigentlichen Mittelpunkt der φανέρωσις Chriſti (1 Petri 1, 21. Vergl. V. 20.); daran ſchließt ſich die Himmelfahrt[2]) und die Erhöhung zur Rechten Gottes (3, 22.), ganz wie in der Apoſtelgeſchichte, während ſonſt dieſer Altteſtamentlich meſſianiſche Ausdruck hauptſächlich im Hebräerbrief und der Apokalypſe, bei Paulus nur Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. Col. 3, 1. vorkommt, worüber wir Abſchn. V. näher werden zu ſprechen haben. Damit hat Chriſtus nicht nur an der göttlichen δόξα Antheil empfangen (1, 11. 21. Vergl. Act. 3, 13.), ſondern auch an der göttlichen κυριότης. Während darum 1, 25. 2, 13. unter dem κύριος noch in Altteſtamentlicher Weiſe Gott zu verſtehen iſt — ſo daß alſo dies Wort noch

---

[1]) Darum finden wir es auch bei Johannes wieder, daß er ebenſo ſtark die Gerechtigkeit (1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7.) und Heiligkeit Chriſti (1 Joh. 3, 3.) hervorhebt, was bei Paulus nur einmal (2 Cor. 5, 21.) behufs einer dogmatiſchen Expoſition geſchieht. Gerade den Augenzeugen des menſchlichen Lebens Chriſti lag es ja viel näher, dieſe Sündloſigkeit ſeiner irdiſchen Erſcheinung zu betonen, als dem Apoſtel, welchem der Herr nur als der zum Himmel Erhöhte in ſeiner göttlichen Herrlichkeit erſchienen war, wo dann freilich die Sündloſigkeit nicht mehr in Frage kam. Uebrigens glaube ich bei der im Texte bemerkten Spur der Augenzeugenſchaft Petri ſtehen bleiben zu müſſen; wenn Lechler a. a. O. S. 122. aus unſerm Briefe den Eindruck bekommen will, einen Augenzeugen der Gefangennehmung, des richterlichen Verhörs, der rohen Mißhandlung, der Kreuzigung ſelbſt vor ſich zu haben, ſo bezweifle ich, ob die Worte 1, 19. 2, 22—24. dazu irgend Veranlaſſung geben, namentlich wenn wir erwägen, daß die letztere Stelle im Weſentlichen aus Jeſajas 53. entnommen iſt.

[2]) Das πορευθείς kann allerdings (obwohl vergl. Act. 1, 11.) an ſich die ſichtbare Himmelfahrt nicht beweiſen, da es auch 3, 19. von der Höllenfahrt gebraucht wird (vergl. Schmid a. a. O. II. S. 170.), wohl aber, wenn wir hinzunehmen, daß Petrus Act. 5, 32. ſich einen Zeugen dieſer Thatſache nennt (vergl. S. 206.).

keineswegs wie bei Paulus ſtehendes Prädikat Chriſti im Gegenſatze zu Gott dem Vater geworden (1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 5.) —, wird 2, 3. ein Altteſtamentliches Citat, das von Jehovah, dem κύριος handelt, ohne weiteres auf Chriſtus, den κύριος (1, 3.) übertragen. Bei dieſem Doppelſinn iſt es denn auch natürlich, daß, wo der Zuſammenhang nicht entſcheidet, ὁ Χριστός oder ὁ θεὸς ausdrücklich hinzugefügt wird zu κύριος (3, 15.). Dieſe κυριότης des erhöhten Chriſtus erſtreckt ſich nicht etwa nur über ſeine Gläubigen (1 Petri 1, 3. 5, 4. Vergl. Act. 5, 31.), ſondern auch über die Engel (3, 22. Vergl. Act. 10, 36.); eine Lehre, die auch bei Paulus (Eph. 1, 21. Phil. 2, 9.) und im Hebräerbrief (1, 3. 4.) vorkommt, übrigens völlig ſelbſtverſtändlich aus jener Erhöhung zur Rechten Gottes folgt und durchaus nicht für eine eigenthümliche Lehrbildung des Apoſtel Paulus gehalten werden darf. Ferner gebührt Chriſto kraft dieſer κυριότης im eminenten Sinne natürlich auch göttliche Ehre und Anbetung; allein in unſerem Briefe wird das nicht gerade ausgeſprochen, denn 3, 15., auch wenn wir es nach Tiſchendorf auf Chriſtum beziehen, redet nur von der Heilighaltung, nicht von der Anbetung, und die Doxologie 4, 11. iſt auf Gott zu beziehen [1]). Daß die Wiederkunft Chriſti in dem Zeugniſſe von ihm beſonders häufig hervorgehoben wird, hängt damit zuſammen, daß der Geſichtspunkt der Hoffnung im petriniſchen Lehrbegriffe ſo ſtark hervortritt (vergl. Abſchnitt I. §. 3.).

Dieſes reiche Zeugniß von Chriſto dient nun in unſerem

---

[1]) Dazu nöthigt die offenbare Beziehung der δόξα auf das δοξάζε- auch iſt ja Gott das Hauptſubjekt und die ganz analoge Doxologie 5, 1 geht ebenfalls auf Gott; daher dieſe Beziehung auch von den neueren Exgeten wie Jachmann, de Wette, Huther anerkannt iſt. Die Bemerkung im Texte iſt gegen Schmid gerichtet, der in der religiöſen Anbetung und Lobpreiſung Chriſti gerade ein eigenthümliches Moment der petriniſchen Chriſtologie findet (vergl. a. a. O. II. S. 174.).

Briefe der paränetiſchen Tendenz deſſelben[1]). Vor Allem wird das unſchuldige und geduldige Leiden Chriſti als Vorbild für das rechte Verhalten der Chriſten in den ſie treffenden Leiden hervorgehoben (2, 21. 3, 18. 4, 1. 13., vielleicht kann man auch 3, 13. dahin rechnen, wenn man τὸ ἀγαθὸν von dem 2, 21 ff. vorgezeichneten Beiſpiel Chriſti faßt[2])), wie ja auch Chriſtus beſonders zur Nachfolge in ſeinem Leiden aufgefordert hatte (Matth. 10, 38. 16, 24. Luc. 9, 23. 14, 27.). Ja, man kann ſagen, daß in der ſtarken Hervorhebung des Beiſpieles Chriſti, wozu ja der Herr ſelbſt Veranlaſſung gegeben hatte (Vergl. Joh. 13, 15. Matth. 11, 29. 20, 28.), eine Eigenthümlichkeit des erſten Briefes Petri liegt[3]). Zwar fehlt es bei Paulus und Johannes nicht an Aufforderungen zur Nachfolge Chriſti (1 Cor. 11, 1. 1 Theſſ. 1, 6.); aber ſie ſind verhältnißmäßig ſeltener und heben mehr ſeine ſelbſtaufopfernde (1 Joh. 3, 16. Vergl. Joh. 13, 15. 16.), ſich ſelbſt erniedrigende Liebe als Muſter hervor (Röm. 15, 2. 3. 2 Cor. 8, 9. 10, 1. Eph. 5, 2. Phil. 2, 5.). Bei Paulus aber iſt der Unterſchied nicht ein bloß quantitativer; das Zurücktreten der bloßen Nachahmung Chriſti hat darin ſeinen Grund, daß er in der Vorſtellung von dem Anziehen Chriſti (Röm. 13, 14. Gal. 3, 27.), von dem Mitſterben und Mitauferſtehen mit Chriſto (Röm. 6. Eph. 2.) dieſelbe tiefer gefaßt[4]) und in Verbindung mit ſeiner Lehre

---

[1]) Vergl. Brückner a. a. O. Einl. §. 3. c. S. 2. 3: Andererſeits iſt das Zeugniß ununterbrochen in die Paräneſe verflochten und giebt namentlich die Motive für daſſelbe ab. — So ſtützt ſich die Paräneſe fortgehend auf das Zeugniß, und dieſes iſt beſtimmt, in jene auszugehen.

[2]) Noch klarer würde dies, wenn man mit Aretius (a. a. O. S. 190.) τοῦ ἀγαθοῦ als genit. masc. von Chriſto verſtehen dürfte.

[3]) Darauf machen mit Recht von Cölln (a. a. O. II. S. 90.) und Schmid (a. a. O. II. S. 177. b.) aufmerkſam und unbegreiflich iſt es, wie Lutz a. a. O. S. 355. Petrus zu denen rechnen kann, bei denen das Beiſpiel Chriſti im bloß moraliſchen Sinne zurücktritt.

[4]) Das hat ſchon Uſteri a. a. O. S. 86. richtig bemerkt.

von der Lebensgemeinſchaft des Gläubigen mit Chriſto gebracht hat.

Aber auch ſonſt giebt das Zeugniß von Chriſto bei Petrus in mannigfaltigſter Weiſe die Motive her für ſeine Paräneſe. So iſt ſein theures, für uns als Löſegeld gegebenes Blut Motiv für unſern Wandel in der Furcht; denn je koſtbarer der Preis unſerer Erlöſung iſt, deſto größer wird die Strafe ſein, wenn wir den Erfolg derſelben vereiteln[1]) (1, 17—19.). So iſt die Auferweckung Chriſti der Grund unſeres gläubigen Vertrauens auf Gott (1, 21. Vergl. S. 43.) und die ganze in ihm offenbar gewordene Gnade Gottes der Grund unſerer Hoffnung (1, 13. Vergl. S. 36.). So iſt die geſchmeckte Güte des Herrn Antrieb zu immer größerem Verlangen nach Gemeinſchaft mit ihm (2, 2. 3. Vergl. S. 186. Anm. 2.), ſo iſt ſeine Erhöhung und Werthſchätzung von Seiten Gottes der Beweggrund für die Hochſchätzung unſeres Chriſtenſtandes[2]) (2, 4. 5.). In der Stelle 3, 15., wenn man mit Tiſchendorf τὸν Χριστόν lieſt, iſt die κυριότης Chriſti das Motiv für die Heilighaltung Chriſti in unſeren Herzen; in der Stelle 4, 5., wenn man ſie von Chriſto faßt (vergl. S. 191.), dient die Wiederkunft Chriſti zum Gericht als Beruhigung für die unter den Läſterungen der

---

[1]) Gut erklärt den Zuſammenhang der Stelle ſchon Beda: Quanto majus est pretium quo redempti estis a corruptione vitae carnalis, tanto amplius timere debetis, ne forte ad corruptelam vitiorum revertendo animum vestri redemtoris offendatis (a. a. O. S. 966.). Vergl. Calvin a. a. O. S. 25.: scimus quam horrendum sit sacrilegium, sanguinem filii dei profanare. Quare nihil est, quod nos ad sanctitatis studium acrius stimulare debeat, quam hujus pretii memoria.

[2]) Was 2, 4. von Chriſto geſagt wird, ſcheint mir erſt ſeine eigentliche Bedeutung zu gewinnen, wenn aus der Herrlichkeit dieſes Grundſteins der Gemeinde die Herrlichkeit des auf ihr gegründeten Baues erhellen ſoll. Jam vero — ſagt Gerhard — piorum in N. T. longe illustrior ac praestantior est dignitas, quia super lapidem angularem Christum exstructi sunt domus spiritualis (a. a. O. S. 165.).

Ungläubigen leidenden Chriſten und 5, 4. als Grund der Hoffnung auf die dem treuen Diener Chriſti winkende Krone der Herrlichkeit (vergl. S. 75.). Von dieſer paränetiſchen Anwendung des Zeugniſſes von Chriſto iſt die Hervorhebung der dogmatiſchen Bedeutung ſeines Leidens und Sterbens wohl zu unterſcheiden, auf die wir ſpäter zurückkommen werden.

In dem Zeugniſſe des petriniſchen Briefes von Chriſto tritt aber noch ein ganz neues Moment hervor, das unſerem Apoſtel durchaus eigenthümlich iſt, das iſt das Zeugniß von der Predigt Chriſti unter den Todten. Wir widmen demſelben aus naheliegenden Gründen eine beſondere Betrachtung.

§. 2. Die Erſcheinung und Predigt Chriſti unter den Todten.

Dieſe Lehre iſt in zwei Stellen unſers Briefes enthalten (3, 19. 4, 6.), deren weſentlicher Inhalt ſo einfach und unzweifelhaft aus den Worten ſich ergiebt, daß die Irrfahrten der Exegeſe, die dieſelben veranlaßt haben, lediglich aus dogmenhiſtoriſchen Gründen zu erklären ſind[1]). Für die Geſchichte des Dogmas von der Höllenfahrt Chriſti haben Dietelmaier, König und Güder bereits das Wichtigſte geſammelt[2]); die verſchiedenen Auslegungen der Stellen haben die neueren Exegeten reichlich zuſammengeſtellt, klaſſifizirt und wi-

---

[1]) Von beiden Stellen gilt in der That, was Aretius zu 3, 19. ſagt: Fateor libenter, locum hunc esse perdifficilem sed tota haec obscuritas non tam loci vitio quam interpretum varietate inducta est. Loci simplicitatem si sequaris, res facilis erit: sed id non placet omnibus; ideo ut singuli suum sensum hic stabiliant, verba apostoli Petri ad id accomodant, quod prius conceperunt (a. a. O. S. 197.).

[2]) Vergl. Dietelmaier, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos literaria. Norimb. 1741. König, die Lehre von Chriſti Höllenfahrt. Frankfurt 1842, und als das ungleich bedeutendſte: Güder, die Lehre von der Erſcheinung Jeſu Chriſti unter den Todten. Bern 1853.

verlegt[1]); so daß als Grundlage für unsere Besprechung der Stellen nichts mehr zu thun übrig bleibt, als einen Ueberblick über die Geschichte der Exegese zu geben, wie sie eben durch die Geschichte des Dogmas geleitet und vielfach irre geleitet ist. Daraus ergiebt sich dann am leichtesten das Recht, das endlich glücklich errungene Resultat der exegetischen Debatte als Ausgangspunkt für die Untersuchung des noch Streitigen festzuhalten.

A. Die Geschichte der Exegese.

Bei den frühesten Erwähnungen der Höllenfahrt findet sich von einer Anlehnung an unsere Stellen keine Spur[2]); bei Irenäus klingt sie durch in der Hervorhebung einer universellen Heilspredigt im Hades, während schon in der Lehre des Tertullian von der Hadesfahrt jede derartige Beziehung wieder gänzlich verschwindet[3]). Klarer wirken die petrinischen Stellen im Morgenlande auf die Gestaltung des Dogmas ein und werden auch durchaus wortgetreu gefaßt, wie denn schon die Peschito dieselben offenbar richtig verstanden hat. In den Hauptstellen bei Clemens Alexandrinus liegt die Stelle 1 Petri 3, 19. nach ihrem richtigen Verständnisse zum Grunde und die ganze Art, wie die Nothwendigkeit der Predigt an die Todten deducirt wird, schließt sich, ohne die Stelle zu citiren, auf's Engste an den Gedan-

---

[1]) Vergl. die Exkurse bei Steiger (a. a. O. S. 349. ff.), Jachmann (a. a. O. S. 309. ff.), de Wette (a. a. O. S. 77. ff.) und Huther (a. a. O. S. 131. ff.).

[2]) Vergl. die Stellen bei König a. a. O. S. 79—89.

[3]) Irenaeus bildete im Kampfe mit Marcion (adv. haer. I, 27. IV, 27., bei König S. 90.) die Ansicht aus, daß den auf Christum Hoffenden und ihm Dienenden unter Juden und Heiden das Evangelium verkündet sei (vergl. auch adv. haer. IV, 22. a. a. O.); Tertullian dagegen schränkt schon die Bedeutung der Höllenfahrt ganz bestimmt auf die Patriarchen und Propheten ein (de anima. cap. 32., bei König S. 92.) und hat von der petrinischen Vorstellung einer Heilspredigt unter den Todten keine Spur.

kengang von 1 Petri 4, 16. (Vergl. S. 177. Anm. 1) an[1]). Origenes aber redet mit Anführung von 1 Petri 3, 19. ausdrücklich von der Hoffnung derer, die in der Sündfluth umkamen[2]). Dabei soll nicht geleugnet werden, daß die Angemessenheit der in den petrinischen Stellen enthaltenen Lehre zu den übrigen alexandrinischen Anschauungen wesentlich zu der richtigen Fassung und Benutzung derselben mitgewirkt hat.

Bei der Rolle aber, die das Dogma später in den christologischen Streitigkeiten des Morgenlandes spielte, mußten unsere Stellen, die nur das soteriologische Moment desselben hervorheben, in den Hintergrund treten und was diese Seite anlangt, so hatte man sich schon früher gewöhnt, die eigentliche Heilspredigt, von der die Stellen zunächst reden, hinter ihren letzten Erfolg, die Erlösung der Seelen aus dem Hades zurücktreten zu lassen[3]). Im Abendlande war Philastrius von Brescia der erste, der die aus unsern Stellen bei unbefangener Auslegung sich ergebende Lehre geradezu verketzerte[4]); während bei Hilarius von Poitiers die Stelle 3, 19. noch wort- und sinngetreu benutzt erscheint[5]). Sehr interessant ist für die Geschichte der Exegese unsrer Stelle die Antwort, welche Augustin in seiner 99. Epistel dem Bischofe Evodius giebt, der ihn gefragt hatte, welche

---

[1]) Die Hauptstellen sind Strom. lib. VI. cp. 6. (Opera. Paris 1641. S. 637. C. und S. 641. B.) enthalten, wo Clem. ausdrücklich sagt, daß den in der Fluth Umgekommenen das Evangelium geprebigt sei und dies so motivirt: *εἰ τοίνυν τοὺς ἐν σαρκὶ διὰ τοῦτο εὐηγγελίσατο ἵνα μὴ κατα δικασθῶσιν ἀδίκως, πῶς οὐ καὶ τοὺς προεξεληλυθότας τῆς παρουσίας αὐτοῦ διὰ τὴν αὐτὴν εὐηγγελίσατο αἰτίαν;* (a. a. O. S. 641. A.).

[2]) Die Stelle aus *περὶ ἀρχῶν* siehe bei König S. 96.

[3]) Vergl. Güder a. a. O. S. 143. 144.

[4]) Philastrius sagt haer. 121: alii sunt haeretici qui dicunt, dominum in infernum descendisse et omnibus post mortem etiam ibi renunciasse, ut confitentes ibidem salvarentur (bei Dietelmaier a. a. O. S. 88.).

[5]) Die Hauptstelle ist: in psalm. 118. bei König. S. 103.

die seien, denen Christus nach 1 Petri 3, 19. das Evangelium geprebigt habe. Daß Christus in den Hades hinabgestiegen sei, daß er Einige von dorther befreit habe (— das liberare und solvere tritt auch bei ihm immer in den Vordergrund, das petrinische praedicare ganz zurück —), steht ihm fest. Aber wer diese seien, das scheint ihm eine schwer zu lösende Frage. Die Frommen des Alten Bundes können es nicht sein, denn die sind im Schooße Abrahams[1]) und bedürfen keiner Erlösung; die Zeitgenossen Noah's auch nicht, denn auf diese paßt die Stelle 4, 6. nicht, deren Zusammenhang mit 3, 19. er richtig erkennt; auch ist nicht abzusehen, woher sie eine exceptionelle Stellung haben sollen. Daß aber Allen das Evangelium geprebigt sein sollte, die vor Christo im Unglauben starben — woraus dann folgen würde, daß auch die, welche jetzt sterben, ohne daß ihnen Christus geprebigt ist, etwas Analoges erfahren müssen —, das scheint ihm ganz absurd, weil ja dann die Predigt des Evangeliums auf Erden unnütz, ja — wie er nicht ohne Sophisterei nachweist — schädlich ist. Man muß also dabei bleiben, daß Christus nur Einige befreit habe, welche er wollte, und das behauptet er auch sonst[2]); — welche das aber seien, das muß dahingestellt bleiben. Und 1 Petri 3, 19.? Da bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß die Stelle gar nicht von den zu Christi Zeit Verstorbenen rede, sondern von den Gottlosen zu der Zeit des Noah. Die φυλακή 3, 19. ist dann der Kerker des Irrthums und der Sünde oder das Fleisch und der Körper selbst, die νεκροί 4, 6. sind die geistlich Todten, der präexistente Christus venit in spiritu ad quos volebat, visis eos admonens sicut volebat z. B. mittelst des Baues der Arche, wie jetzt durch den Aufbau der Kirche, das Gericht 4, 6. ist das irdische Leiden und der leibliche

---

[1]) Der sinus Abrahae wird schon bei Augustin scharf von dem eigentlichen Hades gesondert. Vergl. Gülder a. a. O. S. 156.

[2]) Die Stellen siehe bei König a. a. O. S. 117—122.

Tod. — Man fühlt ihm ab, die Auslegung ist neu und scheint ihm selbst gewagt; aber er weiß mit den Stellen nicht anders fertig zu werden, die nun einmal seinen dogmatischen Voraussetzungen nicht mehr entsprechen. Er ahnte wohl nicht, wie viele Nachfolger er haben werde, denen die Mißhandlung der klaren biblischen Worte durchaus nicht so viel Bedenken erregen würde, wie ihm.

Je weiter sich das Dogma entwickelte, um so weiter entfernte es sich von seiner einfachen biblischen Grundlage. Der Predigt des Evangeliums unter den Todten wird überhaupt nur noch selten und flüchtig [1]), von den abendländischen Kirchenlehrern gar nicht mehr gedacht; nur Maximus Confessor erklärt 1 Petri. 4, 6. ganz richtig und Johannes Damascenus hat, ohne unsre Stelle zu citiren, ihren Gedanken richtig gefaßt [2]). Später aber neigte auch die griechische Kirche wieder mehr dazu, den Segen der Hadesfahrt auf die Alttestamentlichen Frommen zu beschränken, wie denn die Lehre in dieser Fassung auch symbolisch fixirt ist [3]). Daher spricht es auch Oecumenius, obwohl er der Stelle 1 Petri 3, 19. ausdrücklich eine universalistische Tendenz zuschreibt, wiederholt aus, daß das κήρυγμα Christi im Hades (das er übrigens auch für ein κηρύσσειν οὐ λόγῳ ἀλλὰ πράγματι hält, und mit seinem bloßen Erscheinen daselbst identificirt) nur denen zum Heile gereicht habe, welche schon auf der Erde κατὰ πνεῦμα gelebt und gute Werke gethan hätten [4]).

---

[1]) Vergl. Theodoret von Cyrus, de trinitate dial. IV. Eulogius von Alex., in ramos palm. Gregorius von Antiochia, hom. in mulieris unguif. bei König a. a. O. S. 190.

[2]) Die Stellen des Maximus Confessor aus seinen Quaest. in Scriptur. qu. 7. ad verba 1 Petri 4, 6. und des Johannes Damascenus (de orthod. fide lib. III. 29.) siehe bei Güder a. a. O. S. 157. 8.

[3]) Vergl. Dietelmaier a. a. O. §. 125. und Güder a. a. O. S. 170.

[4]) Vergl. in seinem Kommentar a. a. O. S. 512. 14. 16. 17. Uebrigens bekämpft er zu 4, 6. schon eine alte Erklärung, welche, ähnlich

Wie fremd der abendländiſchen Kirche der Gedanke an eine das Heil ungläubig Verſtorbener bezweckende Predigt Chriſti im Hades geworden war, zeigt die Art, wie Beda Venerabilis zu der Stelle 3, 19. die richtige Erklärung eines Ungenannten abfertigt[1]). Er läßt Chriſtum durch ſeinen Geiſt in Noah und den übrigen Frommen ſeiner Zeit predigen, und geſtaltet ſo nur etwas genauer die Auguſtin'ſche Erklärung, der er im Weſentlichen ganz folgt, wie ihm wieder Hugo von St. Caro und Thomas von Aquin. Im Uebrigen gründet die Scholaſtik ihr Dogma vom descensus, das freilich mit unſern petriniſchen Stellen nichts mehr gemein hat, nur noch auf Act. 2 und Eph. 4[2]); und bei Duns Scotus taucht die Anſicht auf, daß die Höllenfahrt Chriſti keinerlei Schriftzeugniß für ſich habe[3]). Die Römiſche Kirche, welche das Dogma in ſeiner mittelalterlichen Geſtalt ſymboliſirt hat, hat dieſe Anſicht ruhig gewähren laſſen. Im Weſentlichen hat alſo das kirchliche Alterthum, wie wir ſehen, unſre Stellen mit Ausnahme derer, welche ſie wirklich einfach und richtig auffaßten, mehr auf ihrem Wege zu dem Dogma von der Höllenfahrt ganz bei Seite liegen laſſen, als ſich mit der exegetiſchen Verdrehung derſelben abgemüht; daher es eigentlich nur die eine falſche Faſſung, die wir bei Auguſtin fanden, hervorgebracht hat.

---

wie Auguſtin, unter den Todten geiſtlich Todte oder, gerade entgegengeſetzt, der Welt Abgeſtorbene und unter dem Gericht das Selbſtgericht der Buße verſteht.

[1]) Nachdem er die Anſicht eines quidam, den Gerhard (a. a. O. S. 501.) und Dietelmaier (a. a. O. S. 157.) wohl mit Recht für Hilarius von Poitiers halten, angeführt, ſagt er kurz: haec ille dixerit, sed catholica fides habet und nun kommt die einfache Erwähnung des kirchlichen Dogma, das Argument genug gegen eine wortgetreue Auslegung iſt (a. a. O. S. 981.). Vergl. wie der Karthäuſer Dionyſius die Idee von einer Predigt Chriſti unter den Todten für ein incaute et insipienter dictum erklärt (bei Dietelmaier a. a. O.).

[2]) Vergl. Güder a. a. O. S. 189.

[3]) Vergl. Sentent. lib. I. dist. XI. bei Dietelmaier. S. 162.

Anders mußte es in der Reformationszeit werden. Zu einer neuen, schriftgemäßen Construction des Dogma vom descensus war die Reformation nicht gelangt, weil sie die biblische und altkirchliche Lehre vom Hades zugleich mit dem Zerrbilde, zu dem das katholische Dogma sie verunstaltet hatte, verwarf; und da dennoch das Princip nöthigte, sich mit den biblischen Beweisstellen gründlicher auseinanderzusetzen, so konnten hier schwerere Conflicte mit den letzteren nicht ausbleiben. Das zeigt sich gleich bei Luther im vollsten Maße. In seiner Auslegung der ersten Epistel Petri v. J. 1523 erklärt er die Auffassung der Stelle 3, 19. von einer Predigt Christi unter den Todten für schriftwidrig und faßt sie, indem er sie „einen wunderlichen Text und finstern Spruch" nennt, von der geistlichen Wirkung der Predigt der Apostel an alle die, so ungläubig waren, wie jene zur Zeit Noah's; ein zweiter Versuch neben dem Augustinischen, den einfachen Wortsinn aus der Stelle zu entfernen. Anderwärts, offenbar in der Voraussetzung, daß die gefürchtete Lehre doch darin enthalten sei, hat er die Stelle selbst eine thörichte Rede genannt, und sich nicht gescheut, den Apostel selbst darüber auf's Härteste anzulassen[1]). Doch hat er sich im Jahre 1545 wieder unter das Schriftwort gebeugt und eine Erklärung versucht, die bereits eine Predigt an ungläubig Verstorbene, wenn auch weniger schwer Verschuldete, zugiebt[2]). Seine Erklärung in der zu Torgau 1533 gehaltenen Predigt knüpft in Betreff des descensus mit Beseitigung der von der Reformation verworfenen eschatologischen Lehren des Katholicismus an die traditionelle Kirchenlehre an, und reflectirt wie diese auf die petrinischen Stellen gar nicht; sie ist in die Concordienformel aufgenommen und unter den lutherischen Dogmatikern herrschend geblieben[3]) bis auf Dietelmaier herab, dessen oft erwähnte historia literaria ihre Apologie sein soll.

[1]) Vergl. Comment. in Genesin cap. 7. bei König. S. 155.

[2]) Vergl. seine Auslegung zu Hosea 6, 2. bei König. S. 17.

[3]) Die Stelle aus der Torgauer Predigt und die betreffenden luthe-

Die Reformirten, die von einer Hadesfahrt im engeren Sinne nichts wiſſen wollten und nur einen Heimgang Chriſti in's Paradies lehrten, mußten ſchon den Artikel des Symbolums allegoriſch oder metaphoriſch faſſen, Zwingli nahm ihn für eine reine Paraphraſe der vera mors Chriſti, Calvin für ein ſtellvertretendes Erdulden der Leiden des geiſtlichen Todes, das in dem Sterbemoment gipfelte. Dieſe Anſicht iſt in den Genfer und Heidelberger Katechismus übergegangen, die allein unter den reformirten Symbolen den descensus ausführlich beſprechen, und bei den orthodoxen Theologen der Kirche bis auf Heidegger herrſchend geblieben[1]). Was aber war unter ſolchen Umſtänden mit 1 Petri 3, 19. zu machen? Die wirkliche Gegenwart Chriſti bei den Verſtorbenen nennt Calvin im Kommentar zu dieſer Stelle eine bloße Einbildung, die ſchon das Wort ἐν πνεύματι zerſtöre, es könne nur von einer Wirkung der Kraft ſeines Geiſtes die Rede ſein[2]), die ſich auf die Altteſtamentlichen Frommen bezog. Die φυλακή iſt dann die Warte der Hoffnung oder der Kerker des noch ungeſtillten, bangen Verlangens; aber das κήρυγμα iſt richtig als die Heilsverkündigung und die πνεύματα von abgeſchiedenen Seelen gefaßt. Daß der Text freilich deutlich genug von den Seelen der Ungläubigen redet, ſieht Calvin ein; aber er hilft ſich mit einer unmöglichen Interpunktion vor ἀπειθήσασι und mit grammatikaliſchen Gewaltſtreichen, die er für entſchuldigt hält, da nun einmal der Stelle anders kein Sinn abzugewinnen ſei[3]). So erzeugt auch hier das dogmatiſche Vorurtheil, trotzdem daß manches Einzelne richtig gefaßt und der gewaltſam zerriſſene

---

riſchen Dogmatiker ſiehe bei König a. a. O. S. 153. Die Stelle der Concordienformel Art. IX. ſiehe bei Haſe, libri symbolici. Ed. III. Lipsiae 1846. S. 613. und 788.

[1]) Die dogmen-hiſtoriſchen Nachweiſe ſiehe bei Güder a. a. O. S. 243—260.

[2]) Eine ähnliche Behauptung hatte ſchon Picus von Mirandola aufgeſtellt, worüber vergl. Dietelmaier S. 163.

[3]) Vergl. ſeinen Kommentar a. a. O. S. 56. 57.

Zuſammenhang mit dem feinen exegetiſchen Tacte Calvin's herzuſtellen verſucht iſt, nur eine neue, wahrhaft monſtröſe Erklärung.

Sehen wir nun; wie die Zeit der Orthodoxie ſich mit unſern Stellen abfand. Die Dogmatik vermißte dieſelben doch ungern unter den locis für ihren descensus ad inferos und wenigſtens 3, 19. ſchien ganz gut zu paſſen, wenn man nur κηρύσσειν von der im kirchlichen Dogma feſtgeſetzten Manifeſtation des Sieges über die Hölle und der Ankündigung der Verdammniß faßte. Das εὐηγγελίσθη 4, 6. meinte man dann auf die Zeit beziehen zu können, wo die genannten νεκροί noch lebten. Dieſe Auslegung findet ſich z. B. bei Calov und Wolf und wird von beiden als die gangbare angegeben [1]). Doch ſcheint ſie mehr in den Dogmatiken und den zahlloſen exegetiſch-dogmatiſchen Monographieen über den descensus üblich geweſen zu ſein. Den eigentlichen Exegeten genügten weder der ſich hiebei ergebende Zuſammenhang noch die offenbar wortwidrige Faſſung des κηρύσσειν. Sie wandten ſich lieber mit mehr oder weniger bedeutenden Modificationen zu der Auguſtin-Beda'ſchen Auffaſſung von der Predigt durch Noah zurück. So Gerhard, der nur die metaphoriſche Faſſung der φυλακή aufgiebt und mit Ergänzung von οὖσιν die Worte von den Zeitgenoſſen Noah's verſteht, die jetzt (eo tempore, quo Petrus scripsit) im Hades ſind; bei 4, 6. hält er dagegen noch die Faſſung von den geiſtlich Todten feſt [2]). Hornejus, der ihm im Uebrigen ganz folgt, will auch 4, 6. entſchieden von den wirklich bereits Verſtorbenen verſtehen. Ihnen ſchließen ſich Erasmus Schmidt, Joachim Lange

---

[1]) Vergl. Calov, biblia Novi. Test. illustrata. Frankf. 1676. S. 1505. und Wolf's Curae philologicae et criticae S. 137.

[2]) Vergl. ſeinen Kommentar a. a. O. S. 466. und 585. Doch hält er nach S. 486. 7. auch jene dogmatiſche Faſſung von 3, 19. nicht für unmöglich und will 4, 6. auch die Erklärung von wirklich Verſtorbenen zugeben, wenn man nur feſthält, daß ſie jetzt zwar todt ſind, aber damals, als ihnen das Evangelium verkündet wurde, noch lebten.

und Andere an, welche Wolf aufzählt[1]). Die Lutherſche Erklärung von der Predigt der Apoſtel (S. 221.) hat Joh. Heſſel aufgenommen und ſpäter Schoettgen acceptirt[2]). Doch blieb auch die richtigere Deutung, die Luther zuletzt noch für unſere Stelle angegeben, nicht ganz verloren. Lucas Oſiander nahm ſie auf, und bildete ſie dahin aus, daß Petrus von ſolchen rede, die zwar lange ungläubig geblieben waren, aber bei dem Hereinbrechen der Fluth noch im letzten Augenblicke Buße gethan hätten und denen nun von Chriſto in der Unterwelt Gnade und Vergebung angekündigt ward. Bengel folgte ihm[3]).

Die reformirten Theologen bewegen ſich in denſelben Bahnen. Während der Berner Aretius die dem lutheriſchen Dogma entſprechende Auslegung hat von der Verkündigung der Verdammniß an die Bewohner der Hölle, erklären Theodor Beza, der die richtige Faſſung als ein delirium nulla refutatione indigens verwirft, Piscator und unter den Remonſtranten Clericus die Stelle 3, 19. von der Predigt durch Noah, die Arminianer Hugo Grotius und Limborch nehmen die Luther'ſche Erklärung von der Predigt der Apoſtel wieder auf, wobei der erſtere nur eine höchſt wunderliche neue Erklärung von der φυλακή vorbringt und ihnen folgen die Socinianer[4]). Die Stelle 4, 6. wird allgemein von den jetzt

[1]) Vergl. Hornejus in ſeiner expositio literalis S. 118. E. Schmidt in ſeinen notae et animadversiones in N. T. Norimb. 1658. S. 1370. Joachim Lange in ſeiner exegesis perspicua S. 345. und die andern bei Wolf a. a. O. S. 138.

[2]) Die Stelle des Joh. Heſſel ſiehe bei Gerhard a. a. O. S. 483. Vergl. Schoettgen, hor. hebr. et talm. I. S. 1043.

[3]) Die Stelle des Oſiander ſiehe bei Joach. Lange a. a. O. S. 345. §. 2. Vergl. Bengel in ſeinem Gnomon II. S. 526.

[4]) Vergl. Aretius in ſeinem Kommentar S. 198., Th. Beza in ſeinem Novum Testamentum S. 407., Piscator in der Analysis logica sept. epist. cath. Herborn 1603. S. 139. Clericus in ſeinen Annotationes zu Hammondi, Nov. Test. II. Ed. II. Frankf. 1714. S. 541. und Hugo Grotius in ſeinen Annotationes S. 1106. Die Stellen der Socinianer ſiehe in Calov's biblia illustrata S. 1505.

Verſtorbenen gefaßt, denen früher das Evangelium verkündigt wurde; nur Aretius nimmt ſie von den in wahrer Buße und in der Hoffnung auf Chriſtum Geſtorbenen [1]). — Dieſe Erklärung, auch auf 3, 19. übertragen, iſt natürlich die herrſchende in der katholiſchen Kirche, weil ſie die Stellen in keinen Konflikt mit dem kirchlichen Dogma bringt. Die φυλακή iſt dann der limbus patrum [2]) oder das purgatorium [3]) und die daraus Befreiten ſind theils die, welche, obwohl früher ungehorſam, im letzten Augenblicke noch Buße thaten und gläubig wurden, oder die Frommen, wie Methuſalah und Lamech, welche während des Baues der Arche im Glauben an Chriſtum ſtarben. Nähert ſich dieſe Auffaſſung ſchon der Luther-Oſiander'ſchen, ſo findet ſich dieſelbe ganz bei dem Jeſuiten Salmero. Ja, der allgemeine Gedanke, den er aus der Stelle entwickelt, kommt dem Richtigen noch näher als jene. Chriſtus habe, meint er, vielen aus den Heiden gepredigt, welche ohne Glauben geſtorben wären oder doch nur mit einer fides implicita, aber geglaubt haben würden, wenn ſie zur Zeit Chriſti gelebt hätten: ut suppleret, quod eorum fidei deerat. Ex hoc igitur sensu dicimus, ſchließt er ſeine Betrachtungen, multos forte salvos esse apud deum, quos multi, non admodum consiliorum divinorum sapientes, pro deploratis ac damnatis habent [4]). Näher als dieſer Jeſuit iſt vielleicht ſeit Maximus Confeſſor und Johannes Damascenus Niemand dem richtigen Verſtändniß unſerer Stelle gekommen.

Die rationaliſtiſche Periode brach mit dem kirchlichen Dogma, brach aber auch zugleich mit der Schriftautorität und öffnete ſich dadurch den Weg zu einer unbefangeneren Auf-

---

[1]) Vergl. in ſeinem Kommentar a. a. O. S. 208.

[2]) So bei Cornelius a Lapide in ſeinem Commentarius in Act. ap., epist. canonicas, etc. Antwerpen 1628. S. 278. und Bellarmin bei Gerhard a. a. O. S. 504.

[3]) So Turrianus und Eſte bei Gerhard a. a. O. S. 506.

[4]) Vergl. ſeine Disputat. in ep. Canonicas. Tom IV. Colon. 1604. S. 86.

faſſung des Wortſinnes unſerer Stellen. Schon Semler erkennt, daß dieſelben von einem Aufenthalt Chriſti im Hades und einer Wirkſamkeit deſſelben unter den Verſtorbenen reden; aber er verſichert wiederholt das Einzelne nicht zu verſtehen und nicht verſtehen zu wollen, da ja für uns dergleichen nicht geſchrieben ſei, ſondern nur für die Zeitgenoſſen der Apoſtel, deren unſinnigen Vorſtellungen dieſe ſich aus pädagogiſchen Gründen hätten accomodiren müſſen[1]). Pott war der erſte, der auf Grund der alſo gewonnenen Unbefangenheit unſern beiden Stellen ihre einfache, wortgemäße Auslegung vindicirte[2]) und Auguſti trat ihm mit einem Proteſt gegen die Gewalt, die man bisher aus dogmatiſchen Vorurtheilen dem Texte angethan habe, bei. Auch Hottinger überläßt die Verdrehung des einfachen Wortſinns, der allerdings mehr einer jüdiſchen Fabel als der Wahrheit ähne, denen, die nichts Menſchliches in den göttlichen Büchern anerkennen wollen[3]). Nach Gabler's Vertheidigung der Pott'ſchen Erklärung gegen Vogel wurde dieſe immer allgemeiner acceptirt und errang noch während des Streites zwiſchen Rationalismus und Supernaturalismus im Weſentlichen den Sieg[4]). Einzelne nur, die nicht gern den apoſtoliſchen Verfaſſern unrichtige Zeitvorſtellungen zuſchreiben mochten, kehrten zu den alten Auslegungen zurück, wie Benſon und Morus zu der Predigt durch Noah, und

---

[1]) Vergl. in ſeiner paraphrasis S. 203. Im Uebrigen benutzt er unſre Stellen nur zu wortreichen Deklamationen darüber, daß die in ihr enthaltenen Vorſtellungen notiones locales ſei, quae non potuerunt omnino et severius ab apostolis rejici, quia hi tirones non poterant per saltum ad perfectiores ideas evehi. Facile ejus generis subobscuras ad nos sententias transeo nec molestius eas sic verto et torqueo, ut tandem nos hodie in illis suspiciamus sensum commodissimum et nobis utilem, qualem ego minime inesse arbitror istis sententiis (a. a. O. S. 178. 79.).

[2]) Vergl. ſeinen ausführlichen Excurs III. a. a. O. S. 330. ff.

[3]) Vergl. Auguſti in ſeinen katholiſchen Briefen S. 240. und Hottinger in ſeinem Kommentar S. 129.

[4]) Vergl. Güder a. a. O. S. 292. f.

Hensler zu der Predigt durch die Apostel[1]). Die Stelle 4, 6. wird von den jetzt Verstorbenen erklärt, denen einst das Evangelium verkündet ward. Als man in neuerer Zeit anfing, auch den dogmatischen Gehalt der in diesen Stellen niedergelegten Lehre besser zu würdigen, konnte die richtige Auslegung auch mit der Glaubenstreue gegen das Schriftwort Hand in Hand gehn und nur Hoffmann will, durch dogmatische Voraussetzungen gebunden, die Stelle auf's Neue von der Predigt Christi durch Noah erklären[2]). Aber alles, was er dafür beibringt, obwohl in mancher Beziehung eigenthümlich, kann dieser längst genügend widerlegten Fassung nicht aufhelfen.

B. Das biblisch-theologische Resultat.

Soviel ist also als Ergebniß der bisherigen exegetischen Arbeit festzustellen, daß die Stelle 1 Petr. 3, 19. von den ungläubigen Zeitgenossen des Noah redet, die in der Fluth umgekommen waren und denen Christus im Hades das Evangelium geprebigt hat. Darin stimmen alle neueren Exegeten überein. Ebenso sind dieselben darüber einig, daß in der

---

[1]) Interessant ist es, wie Hensler von diesem Standpunkte aus die verschiedenen Auslegungen der Stellen beurtheilt. Man freute sich — sagt er — in den früheren Zeiten, wo solche Auslegungen (nämlich die einen wirklichen descensus in der Stelle fanden) aufkamen, des so entstandenen Sinnes, weil hiermit Jesu eine von Keinem sonst erwähnte und doch erhaben scheinende Wirksamkeit zugeschrieben ward. Aus eben dem Grunde beharrte man nachmals ruhig bei diesen Meinungen und schmückte sie weiter aus. In neueren Zeiten waren manche Theologen, welche wahre Achtung für die apostolischen Schriften hatten, nicht wenig verlegen bei dieser Stelle. Die Weiseren unter ihnen sprachen ein non liquet über den Inhalt des Verses aus. Andere aus einer Klasse, die in den letzten Jahrzehnden nur zu zahlreich geworden ist, waren nicht verlegen, sie sahen vielmehr gern in der Höllenfahrt Christi oder auch in seinen Erinnerungen an die Antediluvianer einen der vielen jüdischen Irrthümer, die das N. T. enthalte und zwar einen Irrthum, bei dessen Beleuchtung recht viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn anzubringen war (a. a. O. S. 243.). Seine eigne Erklärung siehe S. 162.

[2]) Vergl. in seinem Schriftbeweis II. S. 335—40.

Stelle 4, 6. von wirklich Geſtorbenen die Rede ſei, denen nicht etwa bei Lebzeiten, ſondern nach dem Tode das Evangelium verkündet ſei. Allein, nun entſteht ſofort die Frage, welche Todte das ſeien, und hier bleibt ſelbſt für die neuere Exegeſe ein noch ungeſchlichteter Differenzpunkt, deſſen Erledigung für das bibliſch-theologiſche Reſultat von hoher Wichtigkeit iſt.

Man behauptet nämlich, da 4, 6. mit 3, 19. in unzweifelhaftem Zuſammenhange ſtehe, ſo könnten die *νεκροί* in jener Stelle keine andre ſein, als die in der Sündfluth Umgekommenen, von denen dieſe Stelle rede[1]). Aber ein ſolcher unmittelbarer Zuſammenhang, wie er allein die Identität der in Rede ſtehenden Individuen fordern könnte, findet zwiſchen den beiden Stellen in der That gar nicht ſtatt; es iſt allerdings dieſelbe Thatſache, auf die der Apoſtel 4, 6. zu ſprechen kommt und zwar wahrſcheinlich, weil ſie ihm eben aus der Erwähnung 3, 19. noch in Gedanken lag; aber der Zuſammenhang, in dem er ſie 4, 6. erwähnt, iſt durch das Dazwiſchenliegende ein ſo anderer geworden, daß die Erklärung der letzteren Stelle unmöglich durch 3, 19., ſondern nur durch ihren eigenen Context bedingt ſein kann. Nach dieſem aber ſind die *νεκροί* v. 6. keine andern, als die *νεκροί* v. 5. und da in dieſer Stelle Niemand daran zweifelt, daß wirklich alle Todten gemeint ſeien, ſo muß auch v. 6. von allen die Rede ſein. Man hat zwar geſagt (Vergl. Anm. 1), die allgemeine Thatſache werde durch das ſpecielle hiſtoriſche Factum begründet; aber dann muß dieſes Factum eben in ſeiner Beſonderheit exemplificirend eingeführt werden, aber nicht, wie hier, ein allgemeiner Ausdruck gewählt ſein, der nach dem Contexte nur vermuthen läßt, daß wirklich an alle Todten zu denken iſt. Dazu kommt, daß die Möglichkeit eines Gerichtes über die Todten

[1]) So de Wette in ſeinem Kommentar S. 82. Brückner's ſchwankendes Zugeſtändniß, daß der Gedanke ins Allgemeine überſpiele, hilft dieſer Erklärung nicht auf, da ja auch er behauptet, daß in v. 6. die allgemeine Thatſache der Zukunft v. 5. durch das ſpezielle hiſtoriſche Faktum 3, 19. begründet werde.

im Allgemeinen, die ja, wie Abſchn. II. §. 4. C. gezeigt, in unſerer Stelle erwieſen werden ſoll, unmöglich dadurch erwieſen werden kann, daß einigen dieſer Todten das Evangelium gepredigt iſt. Soviel iſt alſo gewiß, daß aus 4, 6. erhellt, Chriſtus habe allen Todten das Evangelium gepredigt[1]).

Damit fällt aber zugleich auf 3, 19. ein neues Licht. Freilich iſt dort nur von den Zeitgenoſſen Noah's die Rede; aber folgt daraus, daß ſie in dieſer Beziehung wirklich eine ganz exceptionelle Stellung einnahmen, daß Petrus auf ſie die Heilspredigt beſchränken will[2])? Man darf darauf nicht erwidern, ſie würden nur als Beiſpiel erwähnt, weil ſie beſonders gottlos geweſen wären[3]), und wenn ihnen gepredigt würde, es ſich von den Andern von ſelbſt verſtehe[4]). Denn allerdings hätte eine ſolche Exemplification ausgedrückt werden müſſen und mit Leichtigkeit ausgedrückt werden können. Allein jene Auffaſſung der Stelle geht von der ganz falſchen Vorausſetzung aus, als wolle Petrus hier die Thatſache der Predigt Chriſti unter den Todten als etwas Neues verkünden. Dann war es allerdings dringend nothwendig, daß er genau ſagte, welchen Todten das Evangelium verkündet ſei, und wenn er dann ohne eine Andeutung, daß er ſie bloß beiſpielsweiſe namhaft mache, die Zeitgenoſſen des Noah nannte, ſo müßten wir allerdings — ſo auffällig uns die Lehre ſein möchte — annehmen, daß nur dieſen das Evangelium verkündet ſei. Nun wiſſen wir aber nicht nur aus 4, 6., daß nach der Lehre unſers Apoſtels wirklich allen Todten das Evangelium verkündet iſt, ſondern es hat auch unſere Stelle durchaus nicht den Anſchein, als wolle ſie eine den Leſern neue Lehre verkünden[5]).

---

[1]) So Huther in ſeinem Kommentar S. 151. König a. a. O. S. 31. und Güder a. a. O. S. 60.

[2]) Dies iſt in der That die Meinung de Wette's a. a. O. S. 78.

[3]) Vergl. unter den Exegeten Poſt und Jachmann, dazu König S. 21. und Grimm in den Theolog. Stud. 1835. S. 312.

[4]) Vergl. Weizel in den Theol. Stud. u. Krit. 1836. S. 930.

[5]) Es iſt wohl zu bemerken, ſagt Neander in ſeinem apoſtoliſchen

Petrus ſetzt die Hadesfahrt Chriſti an ſich den Leſern ſo gut als bekannt voraus, wie die andern Thatſachen aus dem Leben Chriſti, die er in unſerm Briefe erwähnt und gedenkt ihrer nur gelegentlich. Eben dieſe gelegentliche Erwähnung bringt es aber mit ſich, daß er nicht von der Predigt Chriſti unter den Todten überhaupt redet, ſondern nur von der Predigt an diejenigen Todten, von welchen er nach dem Zuſammenhange zu reden veranlaßt war und das ſind, weil er im Folgenden die Taufe mit der Sündfluth vergleichen wollte, die in der Sündfluth Umgekommenen. Daß Chriſtus den Todten überhaupt gepredigt hat, ſetzt Petrus alſo als bekannt voraus, daß er aber auch denjenigen Todten (man bemerke das καί in v. 19.) gepredigt hat, welche in der Sündfluth umgekommen waren, das zu erwähnen wird er hier durch den Zuſammenhang der Stelle veranlaßt[1]). Es liegt die Vermuthung nahe, daß die Thatſache der Höllenfahrt Chriſti, obwohl nur in den petriniſchen Stellen ſich eine Spur davon erhalten hat, doch einen Beſtandtheil der allgemeinen urapoſtoliſchen Tradition und des urſprünglichen κήρυγμα von Chriſto bildete, aus dem eben der Apoſtel dieſe Thatſache ſeinen Leſern als bekannt vorausſetzt. Daß in den früheſten Erwähnungen dieſer Thatſache auf unſre Stellen gar keine Rückſicht genommen wird (Vergl. §. 2. A.), kann dieſe Vermuthung nur beſtätigen.

Es iſt aber noch ein anderer Punkt ſelbſt durch die neueſte Exegeſe nicht zur Genüge aufgeklärt, nämlich in welchem Zuſtande Chriſtus nach Petrus den Todten gepredigt habe.

Zeitalter S. 593. Anm., daß jene Lehre ſo ganz beiläufig ausgeſprochen wird, gar nicht ſo hervorgehoben und betont, wie bei einem, der einer ſolchen Lehre durch einen apoſtoliſchen Namen Eingang zu verſchaffen ſuchte. Auch Güder erklärt (a. a. O. S. 50.), daß Petrus zur Darlegung dieſer Gedanken vermittelſt einer Digreſſion gelangt und mehr nur zufällig auf ſie zu reden kommt, ohne daß es ihm darum zu thun iſt, ſie in didaktiſcher Form vorzulegen.

[1]) Vergl. meine Diſſertation: Petri apostoli doctrina de persona Christi. Königsberg 1852. S. 22. f.

Man hat gemeint, die Frage durch das ζωοποιηθείς v. 18. entſcheiden zu können. Dieſes iſt früher vielfach gegen allen bibliſchen Sprachgebrauch, wie gegen den Zuſammenhang unſerer Stelle für „am Leben erhalten" genommen werden[1]). Es lehren aber Stellen, wie Joh. 5, 21. Röm. 8, 11. 1 Cor. 15, 22. vergl. mit v. 21., 36. vergl. mit v. 35., zweifellos, daß ζωοποιεῖν nichts anderes ſein kann, als ἐγείρειν und im Zuſammenhange der Stelle liegt es, daß gerade durch den Gegenſatz des Todes und der Auferſtehung, den ja Petrus auch ſonſt ſo gern hervorhebt (Vergl. §. 1. B.), das Vorübergehende des Leidens ausgedrückt werden ſoll, das ſchon durch das ἅπαξ v. 18. angedeutet war. Mit Recht haben alſo die neueſten Exegeten dieſe Auffaſſung auf's Entſchiedenſte verworfen. Aber daraus folgt nicht, daß das v. 19. erwähnte Factum erſt nach der Auferſtehung vorfiel[2]), da der mit ἐν ᾧ eintretende Relativſatz durchaus nicht die Abſicht hat und auch nach ſeiner grammatikaliſchen Anknüpfung nicht haben kann (— es müßte doch zum mindeſten ein „ſodann" hinter dem Relativum ſtehen —), die weiteren Momente des Lebens und Wirkens Chriſti in chronologiſcher Reihe aufzuzählen, vielmehr nur an die Erwähnung des πνεῦμα v. 18. die Erwähnung der in dieſem πνεῦμα vollführten Wirkſamkeit Chriſti knüpft, die eben ſo gut der Auferſtehung vorangehen kann, ja nach dem Zuſammenhange vorangehen muß, da die Predigt an die ungläubig Verſtorbenen nach demſelben eben als ſegensreiche Frucht ſeines Todes betrachtet wird[3]). Die Auffaſſung,

[1]) Dieſe Auslegung iſt beſonders von Pott, Auguſti, Hottinger, Hensler und von Cölln (a. a. O. II. S. 306.) geltend gemacht und zu begründen verſucht worden; aber auch noch von Steiger und Güder (a. a. O. S. 40. Anm. 2.) vertheidigt.

[2]) So faßt es nach dem Vorgange der altlutheriſchen Dogmatiker de Wette (a. a. O. S. 77.) und Huther (a. a. O. S. 135.), der ausdrücklich warnt, dieſen Vorgang nicht mit dem Hingang Chriſti in den Hades, als den gemeinſamen Aufenthalt aller abgeſchiedenen Seelen, zu verwechſeln.

[3]) Der allerdings etwas ſchwierige Zuſammenhang der Stelle ſcheint

welche den auferſtandenen Chriſtus zu den Todten gehen und ihnen predigen läßt, ſcheitert aber auch an dem ἐν ᾧ, das natürlich auf πνεύματι zu beziehen iſt[1]). Es iſt hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen, was dieſes πνεῦμα bei Petrus bedeutet, nur ſo viel iſt klar, daß es die verklärte Leiblichkeit, welche doch Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung angenommen hatte, nicht bedeuten kann. Denn daraus, daß Paulus von einem σῶμα πνευματικόν redet, folgt doch nimmermehr, daß πνεῦμα für ſich einen ſolchen bedeuten kann[2]). Vielmehr deutet ſchon der offenbar beabſichtigte Gleichklang in dem ἐν πνεύματι πνεύμασιν ἐκήρυξεν darauf hin, daß ſich Petrus Chriſtum in einer ähnlichen Exiſtenzform dachte, wie die abgeſchiedenen Seelen im Hades, nämlich in einer körperloſen, alſo rein geiſtigen[3]); dann aber hat ihnen der geſtorbene, nicht der auferſtandene Chriſtus gepredigt. Wie ſollte auch Petrus, der mit dem Auferſtandenen gegeſſen und ge-

---

mir dieſer zu ſein. Petrus hat v. 16. 17. die Chriſten ermahnt, im Gutesthun verharrend, das Leiden auf ſich zu nehmen, theils weil es für ſie, die Gläubigen, beſſer ſei, theils weil es die ungläubigen Läſterer beſchämen und ſo zur Buße leiten werde. Dieſe Ermahnung verſtärkt er durch Vorhaltung des Beiſpiels Chriſti, der auch als ein Gerechter das Leiden willig (weil ſtellvertretend) auf ſich genommen habe, einmal damit er die Gläubigen wieder zu Gott herzuführen und dann, damit er, geſtorben, in den Hades gehen und auch die einſt ungläubig Gebliebenen noch bekehren könne. Allerdings tritt dieſe Gedankenbeziehung nicht eben ſehr klar hervor; aber ich ſehe keinen andern Weg, die Digreſſion des Apoſtels 3, 19. f. aus dem Zuſammenhange zu motiviren.

[1]) Darüber ſind alle Ausleger mit Ausnahme des Oecumenius einig, dem ſich merkwürdiger Weiſe wieder Güder nähert, ohne daß ſeine Gründe irgend zu überzeugen vermöchten. (Vergl. a. a. O. S. 42.)

[2]) Dies gegen Huther, der damit a. a. O. S. 127. ſeine Anſicht, daß Chriſtus in ſeinem verklärten Leibe den Todten gepredigt habe, rechtfertigen will. Auch nach de Wette ſoll Petrus Chriſtum bei der Hadesfahrt in einem geiſtlichen Leibe gedacht haben (a. a. O. S. 78.), obwohl er S. 71. das πνεῦμα ganz anders faßt.

[3]) Bengel drückt das in ſeiner acuminöſen Weiſe alſo aus: Christus cum viventibus egit in carne, cum spiritibus in spiritu. (a. a. O. II. S. 525.)

trunken hatte (Act. 10, 41.), ſich den Auferſtandenen als ἐν πνεύματι exiſtirend denken! —

Endlich muß noch ein Moment geltend gemacht werden, das uns noch in anderer Beziehung wichtig werden kann. In der Stelle Act. 2, 27. 31. hebt Petrus ebenfalls das Sein Chriſti im Hades hervor. Nach derſelben hat nämlich Gott die ψυχή Chriſti, wie es Pſalm 16, 10. hieß, oder, wie Petrus, den Ausdruck ψυχή vermeidend, v. 31. ſagt[1]) ihn ſelbſt nicht im Hades gelaſſen; dieſes aber ſetzt voraus, daß Chriſtus das Schickſal aller Sterblichen theilend, in den Hades gekommen ſei[2]). Daß v. 31. ἡ ψυχή fehlt, iſt von keiner Bedeutung, da eben, weil er, wie alle Menſchen, dem Hades verfiel, er nur in derſelben Exiſtenzform, wie ſie, in demſelben ſein konnte, alſo getrennt von dem Leibe, der ja auch v. 31. ausdrücklich von dem im Hades befindlichen Chriſtus geſondert wird. Ja, es könnte das gerade ſeinen Grund darin haben, daß Petrus ſich die Exiſtenzform des von der menſchlichen Lebensform enthundenen Chriſtus eben nicht als ψυχή ſondern als πνεῦμα dachte, worauf wir im folgenden §. zurückkommen werden. Wenn nun derſelbe Apoſtel, welcher ein ſolches naturgemäßes Hinabſteigen Chriſti zum Hades vorausſetzt, lehrt, daß Chriſtus den πνεύμασιν im Hades ἐν πνεύματι gepredigt habe, ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß er ſich dies gerade während jenes Aufenthalts Chriſti im Hades geſchehen dachte. Ja, es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß wir hier einen zweiten Anknüpfungspunkt für dieſe Lehre von der Predigt Chriſti unter den Todten neben dem aus der Stelle 4, 6. erhobenen (Vergl. Abſchn. II. §. 4. C.) zu ſuchen haben[3]). Denn lag es einmal

[1]) Das ἡ ψυχή μου iſt nach Tiſchendorf zu ſtreichen. Vergl. Meyer a. a. O. S. 36.

[2]) Ueber die Bedeutung dieſer Stelle, in der natürlich von der Predigt Chriſti unter den Todten nicht die Rede iſt, für die Hadesfahrt Chriſti, welche in dem im Text bezeichneten Sinne auch de Wette a. a. O. S. 79. zugiebt, vergl. König a. a. O. S. 22. 23. und mit beſonders gründlicher Ausführung Güder S. 23—30.

[3]) So betrachtet Schmid a. a. O. II. S. 172. 173. die Act.

in der Beſtimmung Chriſti, nach Menſchenweiſe auch in den Hades hinabzuſteigen, ſo war es natürlich, daß er auch dort ſeine erlöſende Thätigkeit fortſetzte und wie auf der Erde das εὐαγγελίζεσθαι ſeine eigentliche Aufgabe geweſen war (Act. 10, 36.), ſo vollführte er dieſelbe auch unter den Todten (1 Petri 4, 6. 3, 19.)[1]. So ſehen wir von den verſchiedenſten Seiten her, von der mehr chriſtologiſchen, wie von der ſoteriologiſchen (Abſchn. II. §. 4. C.) die Lehre von der Predigt Chriſti unter den Todten im engſten Zuſammenhange mit den übrigen Lehranſchauungen des Apoſtels ſtehen. Durch die Hervorhebung dieſer Thatſache vollendet ſich das Zeugniß unſers Apoſtels von Chriſto, das auch in dieſem Punkte reicher iſt, als irgend ein anderes Neuteſtamentliches[2].

Wir müſſen aber noch einen Schritt weiter gehen und verſuchen, wie weit ſich aus den in dieſem Zeugniß von Chriſto gegebenen Andeutungen die petriniſche Lehranſchauung von der Perſon Chriſti entheben läßt.

2, 31. von Petrus als Weiſſagung auf den Meſſias gefaßte Stelle Pſalm 16, 10. als den Schlüſſel zu der ganzen Lehre, indem er zugleich annimmt, daß die Auslegung der Stelle in dieſem Sinne von Chriſto ſelbſt herrühre. Auch Neander iſt nicht abgeneigt, eine beſondere Mittheilung Chriſti über dieſen Punkt anzunehmen (a. a. O. S. 593. Anm.). Allein nothwendig iſt das nicht; es kann ſich ebenſo dem Apoſtel die Nothwendigkeit dieſes Faktums aus den im Texte genannten Prämiſſen unter der Leitung des heiligen Geiſtes, der die Apoſtel in alle Wahrheit leiten ſollte, ergeben haben.

[1]) Das iſt das Wahre an der in der Form, wie er ſie giebt, durchaus verkehrten Anſicht von Pott, über die wir Abſchn. II. §. 4. C. geſprochen haben. Dazu mag noch mit Weizel das Beſtreben genommen werden, ſich den Zuſtand Chriſti im Hades vor dem der gewöhnlichen Todten ausgezeichnet zu denken (a. a. O. S. 928.), was der Fall war, ſobald er daſelbſt eine heilsökonomiſche Aufgabe zu löſen hatte.

[2]) Wir haben hier die merkwürdige Erſcheinung, ſagt Schmid a. a. O. II. S. 184., daß Petrus uns am vollſtändigſten die Stufen der Erſcheinung Chriſti und die Phaſen ſeiner Heilswirkſamkeit darſtellt.

§. 8. Die Lehre von der Person Christi.

Wir sehen uns auch in diesem Punkte genöthigt, um den Standpunkt bestimmen zu können, den die petrinische Lehranschauung von der Person Christi in dem Entwickelungsgange der Neutestamentlichen Christologie einnimmt, eine kurze Skizze der letzteren vorauszuschicken.

A. Biblisch-theologische Grundlegung.

Es zieht sich durch das ganze N. T. eine zwiefache Betrachtungsweise der Person Christi hin. Die eine nimmt ihren Ausgangspunkt von der unmittelbaren Anschauung der historischen Erscheinung Christi und damit von seiner wahren Menschheit. Alle Momente seines höheren göttlichen Wesens müssen von hier aus erscheinen als ihm erst mitgetheilt und seine Erhöhung zur göttlichen Herrlichkeit als eine erst werdende. Die zweite nimmt ihren Ausgangspunkt von dem in Christo offenbar gewordenen und trotz seiner irdisch-menschlichen Erscheinung unverkennbaren höheren, göttlichen Wesen und schließt von da zurück auf das ursprüngliche göttliche Sein desselben. Von hier aus erscheint die irdische Menschheit Christi als das erst Angenommene und seine Erhöhung zur göttlichen Herrlichkeit als eine Rückkehr zu etwas ihm ursprünglich Eigenen [1]). Ist die erste die mehr historische Be-

---

[1]) Wenn Baumgarten-Crusius sagt, der Glaube an die übermenschliche Erhabenheit Christi zeige sich bei den Aposteln als Glaube an eine höhere Natur, welche sich mit ihm verbunden habe, und als Glaube an ein höheres Dasein und Wirken von ihm in seiner irdischen Erscheinung (a. a. O. S. 382.), so dürfte das im Wesentlichen den von uns gemachten Unterschied treffen. Namentlich ist auch das richtig bemerkt, daß bei Paulus und Johannes beide Betrachtungsweisen verbunden erscheinen. — Usteri giebt a. a. O. S. 302. 303. eine im Wesentlichen richtige Schilderung der historischen Betrachtungsweise, bei der Betrachtung über die Genesis der zweiten scheint er den Einfluß außerbiblischer Spekulationen zu sehr als nothwendigen Faktor hinzustellen. Wir wollen hier die Frage nicht entscheiden, ob ein solcher Einfluß faktisch bestanden habe, aber nothwendig für die Entstehung jener Betrachtungsweise ist er nicht.

trachtungsweise, so können wir die zweite als die speculative bezeichnen.

Die erste hat natürlich ihren eigentlichen Hauptsitz in den synoptischen Evangelien, die ja von der unmittelbaren Anschauung der historischen Erscheinung Christi ausgehen. Die Mittheilung alles Höheren, Göttlichen in ihm knüpft sich dort an das Herabkommen des Geistes auf ihn bei der Taufe, die Erhöhung an seine Auferstehung und Himmelfahrt. Jener Geist Gottes regiert sein Thun (Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Luc. 4, 1. 14.), in seiner Kraft vollbringt Christus seine Wunder (Matth. 12, 28.). Christus betet zu Gott und will also von ihm empfangen (Matth. 14, 23. 19, 13. 26, 36—44. Marc. 1, 35.), er erfüllt alle Gerechtigkeit und unterwirft sich also dem höheren Willen (Matth. 3, 15. 26, 39. 42.). Die Allmacht, die er besitzt, ist eine ihm erst gegebene (Matth. 11, 27. 28, 18.), das Sitzen zur Rechten Gottes eine Folge seiner Erhöhung und Himmelfahrt (Matth. 26, 64. Marc. 16, 19.). — Noch stärker aber findet diese Betrachtungsweise ihren Ausdruck in den johanneischen Reden Christi. Nicht nur erfolgt auch hier die Geistesmittheilung bei der Taufe (1, 33. Vergl. 3, 34.), sondern Christi ganzes Wirken ist durch eine stetige Mittheilung göttlicher Kräfte vermittelt (1, 52.). Wie er vom Vater geweiht (10, 36.) und gesandt ist (3, 17. 5, 23. 24. 36. 37. 38. 7, 28. 29.), so redet er nur, was er gehört hat (8, 26. 38. 15, 15. Vergl. 3, 32.), was ihm von Gott gelehrt (8, 28.) und geboten ist (12, 49. 50.), das Wort des Vaters (14, 10. 24.), das ihm Gott gegeben hat (17, 8.). Sein höheres *Wissen* also ist ein erst *mitgetheiltes*. Ebenso thut er nichts von sich selbst und kann nichts thun, als was er den Vater thun sieht (5, 19. 30.), was ihm der Vater zeigt (5, 20.), giebt (5, 36. 17, 4.) und gebietet (14, 31.), das Werk und den Willen des Vaters (4, 34. 6, 38.), der also eigentlich selbst in ihm die Werke thut (14, 10.). Alle *Macht*, die Christus hat, ist also ebenfalls eine ihm *mitgetheilte* (3, 35. 13, 3. 17, 2. Vergl.

10, 29.), so auch die Macht, das Gericht zu halten (5, 22.), die er auch nur nach einer höheren Norm ausübt (5, 30.) und selbst das ihm immanente göttliche Leben (5, 26. 6, 57.). Von dieser Anschauung aus nennt Christus seinen Vater größer als er (14, 28.), ja seinen Gott (20, 17.) und betet zu ihm (11, 41. 12, 27. Cap. 17). Die göttliche Herrlichkeit, zu der er durch den Tod eingeht, ist eine ihm von Gott gegebene (17, 22. 24.), ein δοξασθῆναι (12, 23. 13, 31. 32. 17, 1. Vergl. 12, 28.). Am schärfsten tritt diese Betrachtungsweise, welche von dem wahrhaft menschlichen Leben des Erlösers ausgeht, da hervor, wo es heißt, daß Gott mit ihm ist, weil er seinen Willen thut (8, 29.), daß Gott ihn liebt, weil er seine Gebote hält (15, 10.) und sich freiwillig in den Tod giebt (10, 17.), wo also sein eigenthümliches Verhältniß zu Gott von seiner sittlichen Würdigkeit abhängig gemacht wird. — Selbst dem Apostel Paulus endlich ist diese Betrachtungsweise nicht fremd. Christus wird ausdrücklich ἄνθρωπος genannt (Röm. 5, 15. 19. 1 Cor. 15, 21. 47. 1 Tim. 2, 5.), geboren aus dem Stamme David's (Röm. 1, 3. 9, 5.) und von einem Weibe (Gal. 4, 4.). Gott ist sein Gott (Eph. 1, 17.), sein Thun ist Gehorsam gegen ihn (Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Gal. 4, 4.). Wie wir Christi sind, so ist er Gottes (1 Cor. 3, 23.), wie der Mann des Weibes Haupt, so Gott Christi (1 Cor. 11, 3.), Gott beschloß, in ihm sein πλήρωμα wohnen zu lassen (Col. 1, 19.). Wie er von Gott auferweckt ist, so lebt er ἐκ δυνάμεως θεοῦ (2 Cor. 13, 4.), Gott hat ihn seit der Auferstehung als seinen Sohn eingesetzt κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4.) und ihn über Alles erhöht (Eph. 1, 20—22. Vergl. 1 Cor. 15, 25—27. Phil. 2, 9—11.). Namentlich aber in der letzten Stelle ist diese Erhöhung ausdrücklich als eine Belohnung des in seiner Selbsterniedrigung bewiesenen Gehorsams dargestellt, wie denn auch die κυρίοτης Christi über die Menschen als eine durch seinen Tod erworbene erscheint (Röm. 7, 4. 14, 9. 2 Cor. 5, 15. Tit. 2, 14.).

Den Uebergang zu der entgegengesetzten Betrachtungsweise bildet die synoptische Lehre von der Geburt Christi aus dem heiligen Geiste (Matth. 1, 18. 20. 25. Luc. 1, 35.), welche auch für die johanneische Lehranschauung (Joh. 3, 6. Vergl. auch 1, 12. 13. mit 1, 14.) nothwendiges Postulat ist, wenn sie auch nicht ausdrücklich bezeugt wird. Aber selbst in den synoptischen Reden Christi finden sich Aussprüche, die auf dieselbe hinführen, so die von der ausschließlichen Wechselerkenntniß zwischen dem Vater und dem Sohne (Matth. 11, 27.), von der über Raum und Zeit erhabenen Allgegenwart Christi (Matth. 18, 20. 28, 20.), von seiner wesentlichen Erhabenheit über die Alttestamentlichen Institutionen des Tempels und des Sabbaths (Matth. 12, 6. 8. Marc. 2, 28.) und von seiner ihm an und für sich eignenden Macht, Sünden zu vergeben (Matth. 9, 6. Marc. 2, 10.). Ungleich klarer aber tritt sie in den johanneischen Reden Christi hervor, welche seine wesentliche Einheit mit dem Vater (10, 30. 14, 9. 16, 15. 17, 10.), seine Herkunft vom und seinen Heimgang zum Vater (6, 33. 38. 46. 50. 51. 62. 8, 14. 23. 13, 1. 3.), ja sein stetes Sein bei und in dem Vater (8, 13. 10, 38. 17, 21. 22. Vergl. 1, 18.) und darum seine ewige Präexistenz (8, 58. 17, 5. 24. Vergl. 1, 15. 30.) aussagen. Nach dieser Anschauung hat der Herr die Herrlichkeit, die er durch die Verklärung bekommen soll, ursprünglich von Ewigkeit her gehabt (17, 5.), daher dieselbe sich auch im Fortschritt seiner Lebensentwickelung stufenweise immer herrlicher offenbart (2, 11. 11, 4. u. s. w.); auf jener göttlichen Herkunft beruht sein sich offenbarendes göttliches Wesen (3, 31.). Auf solche Aussprüche hin hat denn Johannes sein Theologumenon von dem Logos oder dem *υἱὸς μονογενής* gebaut, der von Anfang bei Gott und göttlichen Wesens war (1, 1. 1 Joh. 1, 1. 5, 20.), durch den die Welt erschaffen (1, 3.), der schon in der vorchristlichen Zeit das göttliche Offenbarungsmedium war (1, 4. 12, 41.) und der in Christo Fleisch geworden,

um den Menſchen ſeine ihm ureigene δόξα zu offenbaren (1, 14.)[1]).

Eben dieſe Betrachtungsweiſe iſt nun auch bei Paulus die vorherrſchende. Wie bei Johannes dieſe höhere Ausbildung der Chriſtologie offenbar an die Ausſprüche Chriſti über ſein einzigartiges Verhältniß zum Vater anknüpft, ſo knüpft ſie ſich bei Paulus an den Begriff des Sohnes Gottes, der bei ihm nicht mehr bloß, wie er es urſprünglich war, meſſianiſches Ehrenprädicat iſt, ſondern nach ſeiner Weiſe überlieferte Begriffe umzubilden und zu höherer dogmatiſcher Geltung zu bringen, offenbar bereits im metaphyſiſchen Sinne der ewigen und urſprünglichen Weſens- und Liebesgemeinſchaft mit Gott gefaßt wird[2]) (Röm. 5, 10. 8, 3. 32. Eph. 1, 6. Col. 1, 13. Vergl. 1, 15.). Darauf gründet ſich dann die ſtehende Bezeichnung Chriſti als des κύριος im prägnanten Sinne, wonach es eigenthümlich göttliches Prädikat iſt (Vergl. κύριος τῆς δόξης 1 Cor. 2, 8.), welche als der Mittelpunkt des chriſtlichen Bekenntniſſes hervorgehoben wird (Röm. 10, 9. 1 Cor. 12, 3. 2. Cor. 4, 4. Vergl. 4, 3.). Daraus folgt dann auch bei Paulus die ewige Präexiſtenz Chriſti (1 Cor. 10, 4. 9. 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 6. Col. 1, 15.), ſeine Betheiligung an der Weltſchöpfung (1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16.), ſeine Gottebenbildlichkeit und Gottheit (2 Cor. 4, 4. Phil. 2, 6. 7. Col. 1, 15. Röm. 9, 5.) und die Darſtellung ſeiner Erſcheinung auf Erden als einer Sendung in's Fleiſch (Röm. 8, 3. Vergl. 1 Cor. 15, 47.), als einer Erniedrigung zur Knechtsgeſtalt (Phil. 2, 7.)[3])

[1]) Ueber das Zuſammenſein der beiden relativ entgegengeſetzten Betrachtungsweiſen bei Johannes vergl. Uſteri a. a. O. S. 305. 6., nur ſcheint mir derſelbe nicht überall richtig zu ſondern, was der einen und was der andern angehört.

[2]) An den Begriff des υἱὸς θεοῦ, im eminent metaphyſiſchen Sinne gefaßt, knüpft ſich auch nach Uſteri die höhere Ausbildung der Neuteſtamentlichen Chriſtologie (a. a. O. S. 303.), nur daß er hier eben ſogleich die Vermittlung außerbibliſcher Speculationen in Anſpruch nimmt.

[3]) Ueber die Vereinigung der beiden entgegengeſetzten Betrachtungs-

Liegt bei Johannes noch der relative Gegensatz der beiden Betrachtungsweisen in seiner vollen, bis zum scheinbaren Widerspruch sich steigernden Unmittelbarkeit zu Tage[1]), so scheint Paulus bereits die Lösung desselben versucht zu haben durch den Begriff der Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Christi (2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 6. 7.), der auch im Hebräerbriefe sich findet (12, 2.). Ueberhaupt, so grell in letzterem der Gegensatz der beiden Anschauungsweisen hervortritt, so ist doch dort die Vermittelung derselben fast noch vollständiger vollzogen als bei Paulus. Denn allerdings ist der Sohn Gottes von Ewigkeit her der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, Weltschöpfer und Welterhalter (1, 2. 3.) und höher als alle Engel (1, 4—14.); aber er ist unter die Engel erniedrigt (2, 9.), seinen Brüdern auf Erden gleich geworden (2, 14. 17.), ist versucht, wie sie (2, 18. 4, 15.), hat im Gebet gerungen und Gehorsam gelernt (5, 7. 8.), bis er durch Leiden vollendet ward (2, 9.). Das ist aber alles geschehen, um ihn zu seinem vollkommenen Priesteramte zu befähigen (2, 17. 18. 4, 15. 5, 6—10. 7, 26.), nach dessen einmaliger, für immer gültiger Vollziehung auf Erden er wieder den ihm gebührenden Platz im Himmel eingenommen hat (8, 1. 10, 12. 12, 2.)[2]). Hier ist es also sein Erlöserberuf, um deßwillen die zeitweise Erniedrigung Christi geschehen ist, die denn naturgemäß wieder in seine ursprüngliche Herrlichkeit zurückgeht. Weiter wenigstens ist die Neutestamentliche Theologie in der Lösung dieses christologischen Problems nicht gekommen, deren Vollendung Aufgabe der Dogmatik bleibt, welche vor allem festzuhalten haben wird,

---

weisen bei Paulus vergl. Usteri a. a. O. S. 330—332. und Lutz, biblische Dogmatik S. 347.

[1]) Vergl. Usteri a. a. O. S. 306.: Im unmittelbaren Bewußtsein des Johannes liegt die Identität jener relativ entgegengesetzten Betrachtungsweisen der Person Christi; aber bis zur Aufhebung des Gegensatzes in der Klarheit des Begriffs hat er es nicht gebracht.

[2]) Vergl. de Wette, biblische Dogmatik §. 284. 286.

daß keine jener Betrachtungsweisen in ihrer, auf klare Aussprüche der Schrift gegründeten Berechtigung beeinträchtigt werden darf. Soviel aber ist gewiß, daß die älteste, urchristliche Anschauung jene erste, von der Betrachtung des historischen Christus ausgehende gewesen sein muß, und daß die andere erst das Ergebniß einer fortschreitenden, in das Wesen Christi und seiner Aussagen über sich selbst unter der Leitung des heiligen Geistes, der Christum in den Herzen der Apostel verklärte, sich vertiefenden Speculation gewesen sein kann. Wollen wir darum den Standpunkt, welchen die petrinische Lehranschauung in dem Entwickelungsgange der Neutestamentlichen Christologie einnimmt, näher bestimmen, so kann es sich nur darum handeln, in welchem Verhältniß dieselbe zu den genannten entgegengesetzten Betrachtungsweisen steht.

B. Der Standpunkt der petrinischen Lehranschauung.

In den petrinischen Reden der Apostelgeschichte herrscht der Natur der Sache nach am klarsten und reinsten jene urchristliche, historische Betrachtungsweise[1]). Christus erscheint zunächst als ein bloßer Mensch, wenn auch als einer, der sich den größten des Alten Testaments an die Seite stellen kann: ein Prophet, wie Moses (Act. 3, 22.), ein Mann von Gott (2, 22.), ein Knecht Gottes, wie David (4, 27. 30. Vergl: v. 25.), ja der Knecht Gottes, den Jesaias verheißen hat (3, 13. 26. Vergl. §. 1. A.). Diesen Menschen, Jesum von Nazareth (2, 22. Vergl. 3, 6. 4, 10.), hat nun Gott der Nation zum Messias bestimmt[2]) (3, 20.), ihn hat Gott bei der Taufe mit dem heiligen Geiste gesalbt und so zum messianischen Amte ausgerüstet (10, 38. 4, 27.), durch ihn hat er Wunder gethan

[1]) Vergl. Lutz a. a. O. S. 336. a. und Schumann a. a. O. II. S. 447.

[2]) Eine ewige Erwählung Christi, wie Schmid a. a. O. II. S. 162. will, liegt in den Worten nicht; vielmehr ist der Mensch Jesus nicht anders zum Messias bestimmt, wie Paulus zum Heidenapostel (Act. 22, 14. 26, 16.). Vergl. Meyer a. a. O. S. 79. Ebensowenig liegt die ewige Erwählung in 10, 42., wo sie Schumann sucht (a. a. O. II. S. 449.).

(2, 22.), weil er beſtändig mit ihm war (10, 38.) und hat ihn, den Heiligen (3, 14. 4, 27. 30.) und Gerechten (3, 14.) durch die Auferweckung und Erhöhung zu ſeiner Rechten zum κύριος und Meſſias gemacht (2, 36.), ſo daß nun der von den Baumeiſtern verworfene Stein zum Eckſtein geworden iſt (4, 11.). So hat er ſeinen Knecht im Laufe ſeines Lebens verherrlicht (3, 13.) und auch für die Zukunft zum meſſianiſchen Weltrichter beſtimmt (10, 42.), als welcher er ja nach der urchriſtlichen Anſchauung in der vollen δόξα ſeines Vaters wiederkommt (Vergl. Abſchn. I. §. 2. A. S. 54.).

Nicht alſo von Natur iſt Jeſus der Meſſias, er wird es erſt; nicht durch ſeine ihm von Natur eigene Gotteskraft thut er die Wunder, ſondern er empfängt die Kraft dazu aus dem heiligen Geiſte, mit dem er geſalbt ward, oder von Gott ſelbſt, der mit ihm iſt; nicht von Natur trägt er in ſich die göttliche δόξα, ſondern er empfängt ſie erſt von Gott nach ſeiner tiefſten Erniedrigung durch die Menſchen. Schärfer kann ſich jene erſte Betrachtungsweiſe nicht ausprägen. In dem ganzen Chriſtusbilde, wie es uns aus jenem grundlegenden Zeugniß von Chriſto entgegentritt, iſt noch kein Zug, der auf die zweite, mehr ſpeculative Betrachtungsweiſe hindeutete, keine Andeutung ſeiner weſentlichen Gottheit, ſeiner Präexiſtenz und Menſchwerdung[1]), ja, der Begriff des Sohnes Gottes, an den ſich die höhere Ausbildung der Chriſtologie anknüpft, kommt gar nicht vor[2]). Wenn aber 2, 33. Gott der Vater Chriſti genannt wird, ſo hat dieſer Ausdruck, abgeſehen davon, daß er wohl nur der dort erwähnten Verheißung Chriſti (Joh. 15, 26.) entlehnt iſt, ſo wenig dogmatiſche Be-

[1]) Eine ſolche findet Schumann (a. a. O. II. S. 450.) ſehr mit Unrecht in Act. 3, 26., wo das ἀνίστημι ganz wie 2, 30. (Vergl. Deut. 18, 18. Gen. 38 8.) nichts anders ausſagt, als was von jedem von Gott auferweckten Propheten, ja nach Gen. 38, 8. von jedem Menſchen geſagt werden kann: er hat ihn auftreten laſſen. Vergl. Meyer a. a. O. S. 83.

[2]) Darauf macht mit Recht auch Lechler aufmerkſam (a. a. O. S. 13.).

deutung, wie in den Synoptikern, wenn Christus Gott ebenso seinen Vater, wie unsern Vater nennt. Von dem Apostel Petrus, welcher der Augenzeuge des irdischen Lebens Christi gewesen war, können wir in jener ersten Zeit keine andere als diese rein historische Betrachtungsweise erwarten.

Nachklänge dieser Anschauung finden sich auch im Briefe Petri noch vor. Gott hat Christo nach der Auferweckung die Herrlichkeit gegeben (1, 21. Vergl. Act. 3, 13.: ἐδόξασε), hat ihm die Engel, Mächte und Gewalten unterthan gemacht (3, 22. Vergl. Act. 2, 36.: ἐποίησε κύριον), und den von den Menschen verworfenen Stein in Zion als Eckstein gelegt (2, 6. 7. Vergl. Act. 4, 11.). Auch hier fehlen die oben genannten Vorstellungen, welche der weiter gebildeten Christologie angehören, bis selbst auf den Namen des υἱὸς τοῦ θεοῦ ganz und gar [1]). Wenn Gott 1, 3. der Vater unsers Herrn Jesu Christi genannt wird, so geschieht dies offenbar in einer stereotypen doxologischen Formel (Vergl. Abschnitt V. §. 3.), die schon an sich nicht lehrhaft urgirt werden darf und ist auch überhaupt für eine höhere Auffassung der Person Christi noch gar nicht beweisend [2]). Daß aber 1, 2. Gott als Vater bezeichnet wird, ist durch die offenbar trinitarische Be-

---

[1]) Schmid meint annehmen zu müssen (a. a. O. II. S. 174.), daß dem Apostel der Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ in seiner Anwendung auf Christum ganz geläufig gewesen sei schon nach Matth. 16, 16. (Joh. 6, 68. gehört gar nicht hierher, da dort die Lesart υἱὸς τοῦ θεοῦ unrichtig ist.) Allein in dieser Stelle ist υἱὸς τοῦ θεοῦ, wie überhaupt in den Synoptikern, nur messianisches Ehrenprädicat Christi, das hier natürlich wegfällt, wo der Name Χριστός selbst bereits überall in sein volles Recht getreten ist.

[2]) Schmid sagt zwar a. a. O.: Ist Gott im vorzüglichen Sinne der Vater Jesu Christi, so ist Christus in eben so vorzüglichem Sinne der Sohn Gottes; aber eben jene Prämisse läßt sich schlechterdings nicht erweisen. Auch Schumann behauptet a. a. O. II. S. 450. ganz willkührlich, das Vaterverhältniß bezeichne hier die Herkunft Christi von Gott in dem ganz bestimmten Sinne, in dem Christus selbst sich den eingebornen Sohn nennt.

ziehung der Stelle hervorgerufen[1]). Nun hat man freilich behauptet, gerade darin, daß die Messiasidee mit der Trinitätsidee in Verbindung gesetzt werde, liege der Fortschritt der petrinischen Christologie[2]); allein die ursprüngliche Anschauung von der noch rein ökonomisch gefaßten Trinität, wonach der Vater den Rathschluß der Erlösung faßt (*πρόγνωσις θεοῦ πατρός*), der Sohn ihn mittelst seines Todes ausführt (*ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*), der heilige Geist ihn an dem Einzelnen mittelst der Heiligung (*ἁγιασμὸς πνεύματος*) realisirt, gehört ja selbst der rein historischen Betrachtungsweise des Erlösungswerkes an, und enthält noch keine Andeutung über das immanente Verhältniß des Vaters und des Sohnes[3]). In dieser Fassung erscheint die trinitarische Vorstellung noch in der Taufformel (Matth. 28, 19.)[4]), sowie in den Verheißungen Christi Joh. 14, 16. 15, 26. 20, 21. 22. (Vergl. Luc. 24, 49. und besonders Act. 2, 33. in der oben angeführten Stelle der petrinischen Pfingstrede).

[1]) Dieselbe ist nicht nur von den Exegeten, sondern auch von den biblischen Theologen anerkannt. (Vergl. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 318. Usteri a. a. O. S. 238. u. 336.)

[2]) Dies ist die Meinung von Hahn im Reuter'schen allgemeinen Repertorium vom December 1852. S. 197., dem ich für die wohlwollende Anzeige meiner Dissertation über die petrinische Lehre von der Person Christi (Vergl. S. 230. Anm. 1.) hiemit gern meinen Dank sage. Der Verf. der mich zur weiteren Vollendung und Herausgabe dieser Untersuchungen nicht wenig ermuthigt hat, wird hoffentlich daraus erkennen, daß ich, auch wo ich seines Widerspruchs ungeachtet bei meiner Ansicht meinte beharren zu müssen, doch bestrebt gewesen bin, dieselbe tiefer zu begründen und mannigfach zu verbessern.

[3]) Mit Recht sagt daher schon Baumgarten-Crusius: Die Neutestamentliche Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist hängt gar nicht mit der höheren Christologie und mit dem höheren Begriffe von dem Geiste zusammen, welcher ihn als Person auffaßt. Denn Christus erscheint in jener nur nach seinem Werke, der göttliche Geist nur als göttliches Princip (a. a. O. S. 308. Vergl. S. 314. 15).

[4]) Vergl. Lutz a. a. O. S. 332. 333. und de Wette, biblische Dogmatik §. 233.

An einem Punkte aber geht die Anſchauung unſers Briefes bereits entſchieden über den in den Reden noch feſtgehaltenen Standpunkt hinaus. Es wird nämlich von Chriſto, ſofern er uns durch ſein Blut erlöſt hat, geſagt, daß er dazu von Gott vorher beſtimmt geweſen ſei vor Grundlegung der Welt (1, 20.)[1]). Daraus folgt nun allerdings noch keine reale Präexiſtenz Chriſti, es ſetzt die Stelle vielmehr nur eine ideale im Geiſte Gottes voraus, in welchem der Meſſiasgedanke von Ewigkeit her exiſtirte, von dem daher auch die meſſianiſche Weiſſagung ausgehen konnte (1, 11.)[2]). Dieſe Vorſtellung iſt aber nicht etwa das Reſultat einer über die hiſtoriſche Betrachtungsweiſe hinausgehenden Speculation; denn eine ſolche iſt unſerm Apoſtel ganz fremde. Vielmehr iſt ſie nur eine Folge der mit beſonderer Vorliebe zum A. T. ſich zurückwendenden Anſchauung des Apoſtels, wonach das ganze Leben, Leiden, Sterben und Verherrlichtwerden des Meſſias

[1]) In der Faſſung des προεγνωσμένος von der Vorherbeſtimmung ſind die Ausleger ziemlich einig, nur Oecumenius mit ſeinem ἐγνωσέμνον, δηλονότι τῷ θεῷ (a. a. O. S. 491.) ſcheint auf Vorherwiſſen hinzudeuten. Die altlutheriſchen Exegeten, wie Gerhard (scientia cum decreto et ordinatione conjuncta a. a. O. S. 116.) und Hornejus (ita aliquid praegnoscit ut id approbet et exequi in tempore velit. a. a. O. S. 38.), faſſen beides in den Begriff der scientia practica zuſammen und Quenſtedt ſoll nach Steiger (a. a. O. S. 180.) es von der ewigen Anſchauung des Opfers Chriſti als Grund aller Gnade Gottes verſtehen, wobei das dogmatiſche Intereſſe für Feſtſtellung der lutheriſchen Prädeſtinationslehre im Spiel iſt, die aber natürlich bei dieſer Stelle gar nicht in Frage kommt.

[2]) Lutz a. a. O. S. 349. und Schumann a. a. O. II. S. 449. erſchließen namentlich aus dem φανερωθέντος bereits eine wirkliche Präexiſtenz Chriſti Allein das φανερουσθαι ſteht ja nicht einem Vorherdageweſenſein, ſondern einem Vorherbeſtimmtſein gegenüber, bezieht ſich alſo nicht auf die reale Perſon Chriſti, ſondern auf die im göttlichen Rathſchluſſe liegende Meſſiasidee. Schmid entſcheidet ſich nicht mit Beſtimmtheit zwiſchen idealer und realer Präexiſtenz, von der er meint, daß ſie wenigſtens nicht negirt werde (a. a. O. II. S. 165.). Allein darauf kommt es nicht an, daß ſie nicht negirt, ſondern daß ſie poſitiv ausgeſprochen werde, und das läßt ſich von unſerer Stelle nicht behaupten.

ſchon von den Propheten vorhergeſagt war[1]). Dies tritt ja, wie wir ſahen, ſchon in dem grundlegenden Zeugniß unſers Apoſtels beſonders ſtark hervor (Vergl. §. 1. A.), und unſrer Stelle iſt nur eben das eigenthümlich, daß die einfache Conſequenz, wonach das Geweiſſagte auch vorherbeſtimmt war und damit ideell präexiſtirte, in Betreff der Perſon Chriſti gezogen und daß der Rathſchluß Gottes als ein vorweltlicher gefaßt wird. Allein wie leicht war von da der weitere Schluß, daß für dieſen Meſſiasgedanken auch bereits ein Subjekt, an dem derſelbe ſich verwirklichen ſollte, von Ewigkeit her da war. So bildet dieſe Anſchauung unſtreitig bereits die Brücke zu der Erkenntniß von der realen Präexiſtenz des Meſſiasſubjekts. Wir können aber die Entwickelung dieſer Lehranſchauung in unſerm Briefe vielleicht noch einen Schritt weiter verfolgen.

Es wird nämlich der Geiſt, welcher in den Propheten war und ihnen zuvor bezeugte das für Chriſtum beſtimmte Leiden und ſeine Herrlichkeit, ausdrücklich der Geiſt Chriſti genannt (1, 11.). Sehen wir von den ganz verwerflichen Auffaſſungen dieſes Ausdrucks ab[2]), ſo kann zunächſt die Frage entſtehen, ob wir darunter den Geiſt denken ſollen, welchen Chriſtus von Ewigkeit her beſaß und darum den Propheten mittheilen konnte. In dieſem Falle hätten wir in dieſer Stelle

---

[1]) „So hat der Begriff der Weiſſagung auf den der ewigen Erwählung geführt und wir ſehen hieran, wie die Chriſtologie immer, wo ſie verfolgt wird, über die Endlichkeit hinaus in die Ewigkeit führt.“ (Schmid a. a. O. II. S. 162.)

[2]) Dahin gehört vor Allem die ſprachlich und logiſch unmögliche Faſſung des Genitiv als gen. object., wie ihn meines Wiſſens zuerſt Grotius nahm: spiritus, res Christi praesignificans (a. a. O. S. 1096.). Zweifelhaft iſt nur, ob auch Bengel, wie die meiſten ſeine Worte nehmen, dieſe Anſicht theilt (Vergl. a. a. O. II. S. 513.), gewiß aber findet ſie ſich bei Auguſti und Hensler und darauf kommt auch v. Cölln hinaus, wenn er ſagt, der Geiſt werde Geiſt Chriſti genannt, weil er in den Propheten die Leiden Chriſti und die darauf folgende Herrlichkeit zuvorverkündete (a. a. O. II. S. 261.).

eine ausdrückliche Aussage der realen Präexistenz Christi und in diesem Sinne ist die Stelle auch bis auf die neueste Zeit vielfach erklärt worden [1]). Daß diese Erklärung absolut unmöglich sei, können wir nicht behaupten, da 1 Cor. 10, 4. 9. in ganz ähnlicher Weise von dem präexistenten Christus die Rede ist. Allein zunächst bedeutet doch der Name *Χριστός*, namentlich wo er wie hier ohne Artikel steht und also ganz zum nomen proprium geworden ist, die historische Person Jesu von Nazareth und wenn auch wegen der Identität der Person dieser Name auf das vorweltliche Subjekt, das in Jesu von Nazareth Mensch geworden ist, übertragen werden kann, so dürfen wir diese Uebertragung doch nur da annehmen, wo entweder der Context es zwingend fordert, oder die Erkenntniß der Präexistenz und Menschwerdung Christi schon sonst fest steht. Da beides hier nicht der Fall ist, ja sogar Jesus nach der petrinischen Anschauung erst zum Messias gemacht wird, also nicht als solcher präexistirt haben kann (Vergl. Act. 2, 36.), so muß ich unsre Berechtigung zu dieser Uebertragung für unsre Stelle auf's Entschiedenste leugnen [2]).

---

[1]) Schon Barnabas sagt in seinem Briefe Cap. V. (bei Hefele Patr. apost. opera. ed. III. Tübingen 1847. S. 8.): prophetae ab ipso habentes donum in illum prophetarunt. Oecumenius schließt aus der Stelle auf die Gottheit Christi und findet darin das Mysterium der Dreieinigkeit (a. a. O. S. 478.). Dabei kann aber noch, wie auch in der Erklärung Luthers, bloß derselbe heilige Geist gemeint sein, der, weil er später von Christo ausging, Geist Christi genannt wird. Deutlicher nennt Calvin die veteres prophetias a Christo ipso dictatas (a. a. O. S. 20.) Gerhard leitet aus unserer Stelle ausdrücklich die Präexistenz Christi (ergo Christus jamdudum in V. T. exstitit et spiritu suo implevit prophetas a. a. O. S. 91.) und S. 98. die processio spiritus a filio ab, Hornejus nur die Gottheit Christi (quomodo enim dei spiritus Christi spiritus sit, si Christus ipse verus deus non est, a. a. O. S. 23.). und alles drei Steiger a. a. O. S. 127—129. Aber selbst Morus und Pott finden eine Präexistenz Christi in unserer Stelle und neuerdings Huther und Brückner. Vergl. Knapp a. a. O. I. S. 26. und Usteri a. a. O. S. 304.

[2]) Auch Schmid kommt nach einer sehr besonnenen Erwägung der

Steht nun aber von der andern Seite feſt, daß nach petriniſcher Anſchauung Jeſus von Nazareth in der Taufe mit dem heiligen Geiſte zum Meſſias geſalbt iſt, ſo liegt es ſehr nahe unter dem Geiſte Chriſti eben den Geiſt zu verſtehen, den Chriſtus bei der Taufe empfangen und ſeitdem beſeſſen hat[1]). Da Chriſtus dieſen Geiſt nach ſeiner Verherrlichung den Seinen mitgetheilt hat, heißt er als Geiſt der Gläubigen auch ſonſt im N. T. der Geiſt Chriſti (Röm. 8, 9.). Allein hier iſt der Gebrauch ein ganz anderer. Hier heißt er der Geiſt Chriſti nicht, weil er ſpäter von dem erhöhten Chriſtus auf die Gläubigen überging, ſondern weil er einſt Chriſto in einzigartiger Weiſe angehört hatte und den Gläubigen, die ihn erſt durch die Vermittelung Chriſti empfingen, nur als dieſer Geiſt Chriſti, den Chriſtus beſeſſen hatte, bekannt ward. War nun der Geiſt Gottes auch in den Propheten thätig geweſen, und zwar mit beſonderer Beziehung auf Chriſtum, den er denſelben vorherverkündigte[2]), ſo war es natürlich, daß man

---

Stelle zu dem Reſultat: Mit Sicherheit können wir aus dieſer Stelle dem Petrus nicht die Lehre von einer realen Präexiſtenz zuſchreiben (a. a. O. II. S. 164.), und Lechler findet „eine eigentlich perſönliche Präexiſtenz nicht ausgedrückt;“ aber ſeine eigene Erklärung neigt doch ſehr ſtark dahin (a. a. O. S. 118.)

[1]) Aehnlich ſcheint ſchon Semler den Ausdruck zu faſſen: est ille spiritus sanctus, qui in baptizatum Jesum descendisse legitur, obwohl er dieſe Faſſung mit der ganz entgegengeſetzten, wonach Chriſtus dominus et auctor des in den Propheten wirkenden Geiſtes iſt, verbindet. (a. a. O. S. 34.) Auch Jachmann verſteht darunter den Geiſt, der ſpäterhin dem Meſſias zu Theil ward, damals in den Propheten wohnte und bekämpft die Steiger'ſche Faſſung (a. a. O. S. 129.), nur daß er dies wunderlicher Weiſe für die Anſicht Henslers und Hottingers erklärt, die die Stelle ganz anders faſſen.

[2]) Darin liegt die Wahrheit der oben verworfenen Grotius'ſchen Erklärung, namentlich in der Faſſung, die ihr Steinmeyer gegeben hat: *πνεῦμα Χριστοῦ* vocatur spiritus sanctus, quatenus *ἐδήλου τὰ τοῦ Χριστοῦ*. Adfuit sane *πνεῦμα*, quum Christus in terra versaretur, nec vero *πνεῦμα Χριστοῦ* exstitit, priusquam Christum testaretur; adfuit sane in priore oeconomia nec vero *πνεῦμα Χριστοῦ* cognominari

dieſen Geiſt eben als den Meſſiasgeiſt erkannte, mit dem Jeſus bei der Taufe geſalbt war[1]) und den als ſeinen Geiſt die Jünger allein kennen gelernt hatten.

Hat aber dieſer Meſſiasgeiſt, ſchon ehe er Chriſto mitgetheilt ward, wie aus ſeiner Wirkſamkeit in den Propheten erhellt, ein reales, präexiſtentes Daſein gehabt, ſo beſtimmt ſich die aus 1, 20. entwickelte Anſchauung von einer idealen Präexiſtenz Chriſti näher dahin, daß Chriſtus in dem göttlichen Geiſte, in welchem von Ewigkeit her der Rathſchluß der Erlöſung lag und mit welchem die hiſtoriſche Perſon Jeſu von Nazareth in der Zeit der Erfüllung zur Vollführung deſſelben ausgerüſtet ward, — wie denn Chriſtus ihn wieder nach ſeiner Erhöhung zur weiteren Fortſetzung ſeines Werkes ſeinen Jüngern vom Himmel herabſandte (1 Petri 1, 12. Vergl. Act. 2, 33.) —, daß Chriſtus in dieſem präexiſtenten Meſſiasgeiſte eine ideale, oder da ja dieſer ihm bei der Taufe mitgetheilte Geiſt (Act. 10, 38.) nach petriniſcher Anſchauung in ihm eben die höhere Natur bildete, in gewiſſem Sinne auch eine reale Präexiſtenz hatte[2]). Natürlich wollen wir

---

potuit, nisi προμαρτυρόμενον τὰ εἰς αὐτὸν παθήματα καὶ δόξας (a. a. O. S. 43. 44.). Aber der Genitiv Χριστοῦ iſt damit nicht gerechtfertigt und darum iſt dies allein zur Erklärung ungenügend.

[1]) Es ſcheint unſre Erklärung alſo auf daſſelbe hinauszukommen, wie die von Hottinger und de Wette, wonach der Geiſt Geiſt Chriſti heißt, wiefern derſelbe Geiſt ſich in Chriſto, wie in den Propheten offenbarte. Allein wir müſſen, um dem Genitiv gerecht zu werden, von der bloßen Gleichartigkeit des Geiſtes, bei welcher dieſe Erklärung ſtehen bleibt, zu der Identität fortgehen. Derſelbe Meſſiasgeiſt, der in Chriſto war, wirkte präexiſtirend in den Propheten.

[2]) Das Beſte ſcheint mir über die Stelle nach unſerer Auffaſſung Schmid zu geben: Chriſtus, ſagt er, wäre hiernach noch nicht der real präexiſtirte, aber das göttliche Lebensprincip, das in dem erſchienenen Chriſtus war, iſt doch ſchon vor ſeiner Erſcheinung wirkſam geweſen, nur daß es noch nicht in ſeiner Perſönlichkeit gefaßt iſt, ſondern es iſt zunächſt der ewige Gottesgeiſt, noch abgeſehen von der Perſon Chriſti; aber derſelbe Gottesgeiſt, der in der Folge der Zeit in der Perſon Chriſti wirkte. (a. a. O. II. S. 163.)

nicht behaupten, daß dieſer chriſtologiſche Satz ausgebildet in dem petriniſchen Gedankenkreiſe lag; wir meinen nur, daß er, wenn auch dem Apoſtel unbewußt, damit gegeben iſt, daß der Geiſt Gottes, der in den Propheten wirkt, ausdrücklich als derſelbe präexiſtente Meſſiasgeiſt erkannt iſt, mit dem Jeſus zu ſeinem meſſianiſchen Amte ausgerüſtet ward. Ob die Rabbinen zu Chriſti Zeit eine Präexiſtenz des Meſſiasgeiſtes lehrten, läßt ſich nicht mit Sicherheit entſcheiden[1]); aber in keinem Falle ſtehen die Vorſtellungen unſers Apoſtels in irgend einem Cauſalzuſammenhang mit ihren Speculationen. Dagegen ſtimmt mit der petriniſchen Vorſtellung die auf derſelben Uebergangsſtufe zu der höheren Chriſtologie liegende (Vergl. S. 238.) ſynoptiſche Lehre von der Geburt Chriſti aus dem heiligen Geiſte, welche ebenfalls eine Präexiſtenz des zu Chriſto in engſter Beziehung ſtehenden Geiſtes vorausſetzt.

Von Bedeutung für die Chriſtologie unſers Apoſtels iſt endlich noch die Stelle 3, 18. Dort wird das ganze Weſen Chriſti nach zwei verſchiedenen Seiten betrachtet; denn die Dative *σαρκί* und *πνεύματι* ſind Dative der Beziehung und dienen als ſolche „zur Bezeichnung der Sphäre, worauf das generelle Prädikat eingeſchränkt zu denken iſt.[2])“ Die beide

[1]) Baumgarten-Cruſius leugnet, daß die Präexiſtenz des Meſſiasgeiſtes ſich ſchon bei den älteren Juden zeige und leitet ſie bei den ſpäteren aus der platoniſch-ſtoiſchen Philoſophie ab (a. a. O. S. 383.). Was aber Schoettgen a. a. O. II. S. 120. und 143. beibringt, beſchränkt ſich im Weſentlichen darauf, daß man den ſchöpferiſchen Geiſt, der nach Gen. 1, 2. über den Waſſern ſchwebte, für denſelben hielt, der nach Jeſ. 11, 2. auf dem Meſſias ruhte, hat alſo mit der Präexiſtenz der Seelen im philoſophiſchen Sinne nichts zu thun und iſt in der That dem in unſrer Stelle liegenden Gedanken analog.

[2]) Vergl. Winer Grammatik des N. T. §. 41. 3. a. Falſch ſind daher diejenigen Erklärungen, welche einen der beiden Dative als dat. instrumenti faſſen; denn der erſte kann gar nicht dat. instr. ſein und die beide offenbar parallel ſind, darf auch der zweite nicht ſo gefaßt werden. Von der divina potentia, qua Christus victor a morte emersit, faßte aber das *πνεύματι* ſchon Calvin a. a. O. S. 55., Beza, Gerhard u. a. Letzterer bemerkt wohl die Verſchiedenheit der beiden Dative, welche

entgegengesetzten Sphären in dem Wesen Christi nennt also Petrus σάρξ (vergl. 4, 1.: Χριστοῦ παθόντος σαρκί) und πνεῦμα. Die sehr gewöhnliche Fassung dieses Gegensatzes von Leib und Seele läßt sich aber weder sprachlich noch sachlich rechtfertigen. So wenig σάρξ, von Menschen gebraucht, ohne weiteres Körper heißt (1, 24. 4, 2. 6.), so wenig heißt πνεῦμα die Seele. Vielmehr heißt diese gerade bei Petrus ganz stehend ψυχή (1, 9. 22. 2, 11. 25. 4, 19.) und namentlich aus 2, 11. erhellt zweifellos, daß Petrus auch hier den Gegensatz von σάρξ und ψυχή gewählt haben würde, wenn er hätte sagen wollen, was die Ausleger ihn sagen lassen. Auch hat Petrus, der doch Aussprüche wie Matth. 26, 38. gehört hatte und Psalm 16, 10. auf ihn anwandte (Act. 2, 27.) sicher nicht behaupten wollen, daß Christus bloß dem Leibe nach gelitten hat (4, 1.) und getödtet ist (3, 18.). Auch das kann nicht genügen, daß man σάρξ von der Seite der menschlichen Natur faßt, die der Erde angehört, πνεῦμα von derjenigen, die dem Himmel angehört[2]). Denn ohne mich auf den biblischen Sprachgebrauch im Allgemeinen einzulassen, vermisse ich wenigstens bei Petrus völlig die Bestätigung dieses Gebrauchs von πνεῦμα. Gerade die Seite des menschlichen Wesens, wonach er des religiösen

---

dadurch entsteht, beruhigt sich aber dabei, daß es eine ἀνομαλία ἀντιθέσεως sei. Damit hängt denn auch die falsche Erklärung des πνεῦμα von der divina potentia bei Calvin und Grotius, von der potentia et virtus divinitatis bei Hornejus oder der δύναμις θεότητος bei Oecumenius zusammen.

[1]) Castellio zog sich bereits von Beza die Rüge zu, daß er foede corrupit hunc locum, quum sic interpretaretur: corpore necatus, animo in vitam revocatus (a. a. O. S. 406.) und diese Erklärung wurde von katholischen Auslegern, wie Bellarmin, Este, Cornelius a Lapide (bei Gerhard a. a. O. S. 451. 453.) und rationalistischen, wie Augusti, Pott, Hottinger und Hensler, aber auch von Steiger noch festgehalten (a. a. O. S. 347.).

[2]) Unter diesen zwiefachen Gesichtspunkt ist nach Huther Christus in unsrer Stelle gestellt (Vergl. a. a. O. S. 126.)

Lebens fähig ist, also „dem Himmel angehört" und „zum ewigen Leben bestimmt ist," heißt bei Petrus wiederholt ψυχή. So ist das Ziel des Glaubens die σωτηρία ψυχῶν (1, 9. Vergl. 4, 19.) und Gott ist der Hirt und Bischof der Seelen (2, 25.), die sich heiligen sollen (1, 22.) und gegen welche die σάρξ streitet (2, 11.). Aber auch sachlich ist diese Fassung unmöglich. Denn die Auferstehung Jesu geschieht nach allgemein Neutestamentlicher Anschauung nicht gemäß der gottverwandten Seite der menschlichen Natur in Christo, sondern gemäß seiner göttlichen Natur, für welche die Auferstehung eben der glänzendste Erweis ist. Die menschliche Natur wird vielmehr erst durch Christum der Auferstehung theilhaftig. Es bleibt also immer das Natürlichste, in σάρξ und πνεῦμα den Gegensatz zu finden, den wir durch die termini: menschliche und göttliche Natur auszudrücken pflegen. Dies ist schon sachlich allein passend; denn nur seiner menschlichen Natur nach konnte Christus leiden (4, 1.) und getödtet werden (3, 18.); seiner göttlichen Natur nach konnte er allein lebendig gemacht werden aus dem Tode[1]). Was die sprachliche Berechtigung zu dieser Fassung anlangt, so wird in Betreff der σάρξ Niemand leugnen, daß sie die irdisch-menschliche Natur überhaupt bezeichnen könne[2]); wohl aber, daß πνεῦμα ohne Weiteres die göttliche Natur bezeichne[3]).

---

[1]) So sagt schon Oecumenius a. a. O. S. 511: ἀποθανών, ὡς ἄνθρωπος, ἀνέστη ἐκ νεκρῶν οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἀλλ' ὡς θεός. Vergl. Aretius a. a. O. S. 195.: secundum divinam naturam mori non potuit.

[2]) So sagt schon Luther zu 4, 1.: das Wörtlein Fleisch heißt in der Schrift nicht allein äußerlich der Leib, da Fleisch und Blut, Bein und Haupt an ist, sondern alles, was von Adam kommt, der Mensch ganz durch und durch, als er lebt hier in diesem Leben. Vergl. Grotius: mortuus est quod attinet ad vitam hanc fragilem et caducam (a. a. O. S. 1106.) und Semler: quod attinet ad externam Christi praesentiam et vitam inter homines (a. a. S. 177.), nur daß σάρξ nicht den Lebenszustand sondern die ihm entsprechende Natur bezeichnet.

[3]) Wenn darum Beza es ohne Weiteres für divinitas nimmt

Erwägt man aber, daß Petrus das präexistente göttliche πνεῦμα, welches dem Menschen Jesus bei der Taufe mitgetheilt ist, gerade für das höhere, göttliche Prinzip in Christo ansah, so ist dieses πνεῦμα eben das, was wir seine göttliche Natur nennen würden [1]). Die petrinische Christologie unterscheidet sich also von der paulinisch-johanneischen noch

---

Aretius, Grotius, Gerhard u. A. für divina natura, so mag man das immerhin als willkührliche Hineintragung eines dogmatischen Begriffes verwerfen.

[1]) Daher schwebt schon Semler das Richtige vor, wenn er, obwohl im Uebrigen die Stelle durch eine ganz verfehlte Parallelisirung mit 1 Tim. 3, 16. ganz verdrehend, das πνεύματι erklärt: ratione istius naturae et conditionis, qua est πνεῦμα, λόγος, πρωτότοκος, μονογενής (a. a. O. S. 178. Vergl. Morus a. a. O. S. 151.). Auch von Cölln findet in σάρξ und πνεῦμα den Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen (a. a. O. II. S. 300.) und Güder erklärt das πνεύματι: nach der Bestimmtheit des ihm eigenthümlichen Geistes, wie er dem seiner σάρξ nach getödteten Jesus von Nazareth im Unterschiede von allen Uebrigen zukommt (a. a. O. S. 41.). Hoffmann sagt: Hatte das frühere Leben Christi, welches mit seinem Tode zu Ende ging, seine Bestimmtheit von der Beschaffenheit der σάρξ, so hat das gegenwärtige, zu welchem er erstanden, seine Bestimmtheit von der Beschaffenheit des πνεῦμα (a. a. O. II. S. 385.). Am klarsten aber erhebt das christologische Moment der Stelle Schmid, wenn er sagt: So ist nun ohne Zweifel auch das πνεῦμα nicht das bloß Menschliche, sondern es ist ein Princip, welches in eigenthümlicher Weise in ihm war, belebend wie das πνεῦμα seiner göttlichen Natur nach überhaupt ist. — Es ist sein geistiges Wesen überhaupt, aber in einer Function, welche auf eine eigenthümliche Würde und Erhabenheit, auf eine mehr als menschliche Potenz des πνεῦμα hindeutet (a. a. O. II. S. 166.). Obwohl Schmid richtig erkannt hat, daß das πνεῦμα das lebendig machende Princip in Christo war, so ist doch die Art, wie er dasselbe mit dem ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Act. 3, 15. 5, 31.) zusammenbringt (Vergl. auch a. a. O. S. 169.), nicht ohne Bedenken. Denn diese Stellen sind viel zu sehr nur rhetorischer Natur, als daß man daraus die Lehre von einem Christo immanenten Lebensprincip entwickeln könnte. In dem οὐκ ἦν δυνατόν Act. 2, 24., das auch Schumann (a. a. O. II. S. 451.) zu sehr preßt, liegt dies gar nicht, weil dies ausdrücklich motivirt wird durch die Verheißung, welche gesagt hatte, daß Christus nicht im Hades bleiben werde (V. 25. ff.).

dadurch, daß das göttliche Wesen Christi noch nicht in dem präexistenten Urgrunde dieser menschlichen Person, aus dem ihr Sein hervorgegangen, liegt, sondern in dem allerdings präexistenten, ihm aber nur mitgetheilten und darum nur accidentellen πνεῦμα. Nicht also der göttliche Logos ist Fleisch geworden, nicht der ewige Sohn Gottes ist in das Fleisch gesandt, sondern der ἐν σαρκί geborene Mensch Jesus hat in dem πνεῦμα, das ihm bei der Taufe mitgetheilt ward, die höhere göttliche Seite seines Wesens empfangen, nach der er von den Todten auferweckt ist (3, 18.).

Es ist ein deutliches Zeichen der Unvollkommenheit, welche dieser Entwickelungsstufe der Christologie noch eignet, daß auf derselben eine gewisse Duplicität in die Anschauung von der Person Christi kommt, welche die Einheit seiner Person gefährdet. Hat nämlich jener Geist Christi sein selbstständige Existenz und Wirksamkeit vor seiner Mittheilung an Christum, so scheint es auch nach derselben nicht zu einer unauflöslichen Vereinigung mit der menschlichen Person Jesu zu kommen, eben darum, weil der göttliche präexistente Grund und Ursprung dieser Person noch nicht vollkommen erkannt ist. Vielleicht weist darauf die Vorstellung hin, welche Petrus von dem Tode und dem Zustande Christi nach demselben hat. Denn da Christus nur σαρκί, nur nach seiner irdisch-menschlichen Natur getödtet werden konnte (3, 18. 4, 1.), so ist er, sofern jenes göttliche πνεῦμα in ihm war, zu dessen Wesen es gehört, unsterblich zu sein, nicht nur lebendig geblieben, sondern hat in jenem eine neue heilsökonomische Thätigkeit in neuen Sphären entfaltet[1]). In dieser πνεῦμα ist er in den Hades gegangen und hat den Todten gepredigt (3, 19.). Wie also sein Geist lange vor der Ge

[1]) Richtig sagt Bengel: vitae solvi nesciae virtus modis novis et multo expeditissimis sese exserere coepit (a. a. O. II. S. 524.). Nun kann dies nimmermehr durch das ζωοποιηθείς v. 18. ausgedrückt sein (Vergl. S. 231.), sondern es liegt lediglich indirekt in der 3, 19. berichteten Thätigkeit Christi unter den Todten.

burt des Menſchen Jeſus, der damit geſalbt werden ſollte, ſelbſtſtändig in den Propheten wirkte, ſo wirkte derſelbe auch nach dem Tode der σάρξ, d. i. des menſchlichen Weſens Chriſti unter den Todten, oder — was ſachlich ganz daſſelbe iſt — Chriſtus ſelbſt, ſofern er nach dem Tode allein noch in dieſem πνεῦμα ſeine Exiſtenz hatte, wie er vor der Geburt in ihm präexiſtirt hatte. Und weil ſich Petrus eben dieſen den Tod überlebenden Theil des Weſens Chriſti nicht als die menſchliche ψυχή dachte, welche ja höchſtens mit den anderen menſchlichen πνεύματα (denn ſo werden die von ihren Leibern entbundenen ψυχαί 3, 19. und auch ſonſt z. B. Hebr. 12, 23. genannt) ein ſchattenhaftes Daſein im Hades hätte führen können (vergl. Kohelet 9, 5. Hiob 14, 20—22. Pſalm 94, 17. 115, 17.), ſo mag er Act. 2, 31. das ψυχή als Bezeichnung der Exiſtenzform Chriſti nach dem Tode vermieden haben (Vergl. S. 233.). Gerade aber in dieſer reingeiſtigen Exiſtenzform (ἐν πνεύματι), losgelöſt von den Bedingungen des irdiſch-menſchlichen Daſeins und noch nicht auferſtanden zu dem himmliſch-verklärten, in welchem er wieder eine Leiblichkeit an ſich nahm, konnte er den mutatis mutandis in analoger Exiſtenzform ſich befindenden Geiſtern im Gefängniſſe predigen (Vergl. S. 232. und beſonders Anm. 3.). Jedenfalls ſteht dieſe Vorſtellung von einer Exiſtenz und Thätigkeit Chriſti im Geiſte nach ſeinem Tode in auffallender Parallele zu der Vorſtellung von ſeiner Präexiſtenz im Geiſte, wie wir dieſelbe aus 1, 11. entwickelt haben.

Somit haben wir in unſerm Briefe, der bereits über die rein hiſtoriſche Anſchauung von der Perſon Chriſti, wie ſie in den Reden des Petrus vorliegt, in wichtigen Punkten hinausgeht, ein merkwürdiges Dokument der Uebergangsſtufe von jener zu der höheren Vollendung der Chriſtologie bei Paulus und Johannes. Ob Petrus ſtets auf dieſer Uebergangsſtufe ſtehen geblieben iſt, können wir nicht wiſſen; daß ſie ihm aber wenigſtens zeitweiſe genügen konnte, werden wir

begreifen, wenn wir erwägen, daß Petrus eben keine ſpekulative Natur war, die durch ihre natürliche Anlage getrieben und befähigt ward, die aus ihm gegebenen Prämiſſen reſultirenden Anſchauungen bis in alle ihre Conſequenzen zu verfolgen und ſo die Lehre von der Perſon Chriſti zu einem befriedigenderen, gedankenmäßigen Abſchluſſe zu bringen.

Wir gehen von der Betrachtung der Perſon des Meſſias zu ſeiner meſſianiſchen Thätigkeit über.

§. 4. Die Sündenvergebung und ihre Vermittelung durch den Tod Chriſti.

Die Aufgabe des Meſſias war es zunächſt, die Hoffnungen des Volkes Iſrael zur Erfüllung zu bringen, wie ſie ſich ſtützten auf die Weiſſagung des Alten Teſtaments. Daß dies nie ohne weiteres werde geſchehen können, weil das empiriſche Volk immer mit Sünde befleckt ſei, war ſchon den Propheten offenbar geworden. Darum weiſſagten ſie für die Meſſianiſche Zeit eine allgemeine Sündenvergebung (Jeſajas 43, 25. 44, 22. Sach. 3, 9. 13, 1. Dan. 9, 24.), ohne welche das Heil derſelben nicht eintreten könne. Da man nun die Vollendung des meſſianiſchen Heiles bereits mit der erſten Ankunft des Meſſias erwartete, ſo war es natürlich, daß man dieſe Vergebung der Sünden bereits von Johannes dem Täufer, dem Vorläufer des Herrn, hoffte (Luc. 1, 76. 77. 3, 3.). Aber das Volk hatte ſich ſo wenig auf den Ruf des Täufers wie des Meſſias ſelbſt bekehrt und Buße gethan, darum hatten ſie die Sündenvergebung noch nicht erlangen können. Es blieb darum die Aufgabe der apoſtoliſchen Predigt, zunächſt dem Volke die Sündenvergebung anzubieten, die es unter der Bedingung der Buße und der Taufe auf den Namen Jeſu (darüber vergl. §. 7.) erlangen könne. Darum iſt die Sündenvergebung das erſte Stück des meſſianiſchen Heiles, welches Petrus in ſeinem

rundlegenden Zeugniß von Christo immer zuerst nennt[1]). So ist es die Sündenvergebung (ἄφεσις ἁμαρτιῶν), zu der lle getauft werden sollen auf den Namen Christi (Act. , 38.), die sie mittelst der Buße erlangen sollen (Act. 31. Vergl. 3, 19., wo nur statt des ἀφιέναι der Altstamentliche bildliche Ausdruck des סָחָה, ἐξαλειφθῆναι braucht ist. Vergl. Jes. 43, 25. Psalm 51, 11.). Und sdrücklich weist der Apostel, auch in diesem Punkt an s Alte Testament anknüpfend, darauf hin, daß diese Sünnvergebung durch den Messias bereits durch die Propheten rherverkündet sei (Act. 10, 43.).

Nun aber hatte der Herr nach seiner Auferstehung den ngern unter Anleitung der Alttestamentlichen Weissagung s Verständniß über die Bedeutung und die Nothwendigkeit nes Todes eröffnet (Lucas 24, 44—46. Vergl. §. 1.). amit hatten sie denn erkannt, daß gerade dieser Tod die irkliche Vergebung der Sünden erst möglich gemacht habe. Wie und warum die Sündenvergebung durch den Tod Christi wirkt sei, darüber hat sich Petrus in seiner grundlenden Predigt nirgends direkt und ausführlicher ausgerochen. Es kann sein, daß er es für diese noch nicht ge-

[1]) Baumgarten-Crusius sagt a. a. O. S. 404: Es war eine lsche Ansicht, welche sich doch frühzeitig schon herrschend gemacht hatte, ß die Apostel die Bestimmung Christi in die Erwerbung der Sündenrgebung gesetzt hätten; sowie es falsch war, daß man ihn überhaupt nur r Sünde wegen erschienen achtete. — Es liegt darin etwas Richtiges. sprünglich kommt Christus zur Realisirung der messianischen Hoffnung und r sofern diese nicht eintreten kann, ehe nicht die Sünde, welche das Volk fleckt, abgethan ist, muß ihr die Sündenvergebung vorhergehen. Wo ie bei Petrus noch der Gesichtspunkt der Hoffnung, also der Vollendung s messianischen Heiles vorwiegt, da tritt das auch noch klar hervor. llein jemehr in der späteren apostolischen Lehrentwicklung der Gesichtspunkt r Hoffnung zurücktritt, um so mehr erscheint diese allerdings zunächst rbereitende Thätigkeit Christi, wonach er die Sünde (als Sündenschuld wohl, wie als Sündenmacht) aufhebt, wirklich als der eigentliche Hauptzweck seiner Sendung, und erst als eine Consequenz derselben die positive rfüllung der messianischen Hoffnung.

eignet hielt; wahrſcheinlicher iſt es, daß die volle Erkenntniß davon ihm ſelbſt erſt ſpäter aufging, als der heilige Geiſt die von Chriſto darüber gegebenen Andeutungen in ihm verklärte und ihn ſo in alle Wahrheit leitete. Allein eine indirekte Andeutung bringen bereits die Reden der Apoſtelgeſchichte und zwar gerade im Zuſammenhang mit einer Erwähnung der Altteſtamentlichen Weiſſagung, an deren rechtes Verſtändniß ſich ihm ſpäter, wie wir ſehen werden, jene Erkenntniß anknüpfte. In der Tempelrede nämlich ſagt Petrus nach der Erwähnung des Todes Chriſti: Was Gott durch den Mund der Propheten vorhergeſagt hat von dem Leiden ſeines Meſſias, das hat er alſo erfüllt. So thut nun (οὖν) Buße, damit eure Sünden abgewaſchen werden. (Act. 3, 18. 19.) Es liegt in dieſer Gedankenverknüpfung, daß Gott in dem auf Grund der Weiſſagung erfolgten Leiden des Meſſias das Seinige Behufs Realiſirung der Sündenvergebung gethan hat, und daß nun auch die Menſchen das Ihrige thun ſollen. Damit aber iſt wenigſtens indirekt angedeutet, daß in dem Tode Chriſti die objektive Urſache der Sündenvergebung liegt[1]).

---

[1]) Ich kann darum Uſteri nicht beiſtimmen, welcher a. a. O. S. 142. in dieſer Stelle noch jede Hindeutung auf den Tod Chriſti als die objektive Urſache der Sündenvergebung vermißt. Ebenſo behauptet Schumann (a. a. O. II. S. 460.), daß Petrus in ſeinen Reden noch nirgends ſage, daß durch den Tod Chriſti die Sündenvergebung erfolge und Lechler (a. a. O. S. 14.), daß der Tod Jeſu nirgends als Heilsthat erſcheine. Dies Letztere aber kann am wenigſten geſagt werden. Denn wenn von Seiten Gottes der Tod des Meſſias als nothwendig vorherbeſtimmt war, ſo kann er nur als Vermittlung des meſſianiſchen Heiles vorherbeſtimmt geweſen ſein, und das iſt auch, was eben in unſrer Stelle angedeutet liegt. Lutz aber ſcheint mir vollends den richtigen Geſichtspunkt zu verrücken, wenn er ſagt: Es iſt keine eigentliche Lehre da von einem Cauſalzuſammenhange des Todes Jeſu mit der Buße und der Sündenvergebung, der Tod iſt das erſchütternde Faktum, welches dazu auffordern ſoll, wie er wirklich dieſe Wirkung muß gehabt haben (a. a. O. S. 357.). Von dieſer ſubjektiven Vermittlung der Buße durch den Tod Chriſti finde ich in den Reden keine Spur.

Ungleich reicher wird natürlich dieſer Punkt in dem Zeugniſſe des Briefes von Chriſto und ſeinem Werke entwickelt. Zunächſt ſagt Petrus 3, 18. ausdrücklich, daß Chriſtus um der Sünde willen geſtorben iſt. Dies wird gleich im Folgenden näher erläutert durch die Angabe des Zweckes, daß er uns zu Gott hinzuführe, uns in das Prieſterrecht des Nahens zu Gott einſetze. (Vergl. Abſchn. II. §. 2. B.) Gott aber darf nur nahen, wer heilig und von Sünden rein iſt. (Vergl. S. 126.) Darum kann der Tod Chriſti dieſen Zweck nur erreichen, indem er uns von der uns befleckenden Schuld der Sünde reinigt, uns die Sündenvergebung erwirkt. Dies muß alſo in dem περὶ ἁμαρτιῶν liegen. Chriſtus iſt um der Sünde willen geſtorben, d. h. um die Schuld unſerer Sünden durch ſeinen Tod zu tilgen; denn dies mußte geſchehen, damit er uns zu Gott hinzuführen konnte [1]).

---

[1]) Luther hat unſere Stelle, wahrſcheinlich durch die Vulgata (ut nos offerret deo verleitet, falſch überſetzt: auf daß er uns Gott opfere. Wenn er zur Erklärung hinzufügt: „Wahr iſt's, daß er ſich geopfert hat am Kreuze für uns alle, die an ihn glauben. Aber eben im ſelben opfert er uns auch mit, daß alle, die an ihn glauben, müſſen mit ihm alſo auch leiden und getödtet werden nach dem Fleiſch wie er", ſo findet ſich weder in dieſer Stelle, noch, wie wir ſehen werden, anderswo bei Petrus ein Anknüpfungspunkt für dieſe Gedankenreihe. Auch hat, ſo viel ich ſehe, nur Gerhard dieſe Erklärung, die er durch die ganz unpetriniſche Vorſtellung des corpus mysticum Christi, deſſen Glieder er als hostias sibi incorporatas mit ans Kreuz hinauftrug, noch beſtimmter dogmatiſch zuſpitzt, aufgenommen oder ſie wenigſtens für non absurdum erklärt, während er ſelbſt bei der einfacheren Faſſung bleibt, die ſich ſchon in der Peſchito und bei Auguſtin findet (a. a. O. S. 429.). Die übrigen Ausleger überſetzen die Stelle richtig, aber über die eigentliche Bedeutung dieſes προσάγειν herrſcht bei ihnen viel Unklarheit und Unſicherheit. Bald ſoll es die Lebenserneuerung bedeuten (nos Christi morte ita fuisse deo consecratos ut illi vivamus et moriamur. Calvin a. a. O. S. 55. Vergl. Grotius a. a. O. S. 1106. und Schumann a. a. O. S. 461.), bald die Verſöhnung mit Gott (ut nos cum deo reconciliaret. Hottinger a. a. O. S. 128. Vergl. Pott S. 115. und Huther S. 125., wobei ſtets auf die pauliniſchen Stellen Röm. 5, 2. Eph. 2, 18. 3, 12. recurrirt wird), bald beides zuſammen (primum reconciliat nos deo patri, deinde restitutos

Aber auch über die Art, wie der Tod Christi die Sündenvergebung vermittelte, giebt unsere Stelle nähere Auskunft. Es heißt nämlich in derselben, Christus habe den Tod erlitten, der Gerechte für (ὑπέρ) die Ungerechten. Dies ὑπὲρ ἡμῶν wird auch sonst zur Bestimmung der Bedeutung des Todes Christi gebraucht (2, 21., aber nicht 4, 1., wo es aus kritischen Gründen zu verwerfen ist). An sich kann nun allerdings dies ὑπέρ zunächst nur so viel heißen als: zu unserm

---

in gratiam illuminat suo spiritu. Aretius a. a. O. S. 194. Vergl. Hornejus S. 100. und Schmid a. a. O. II. S. 179.), bald endlich das Hinaufführen zur himmlischen Gemeinschaft mit Gott, d. i. zur Seligkeit (adducere nos in coelum. Bengel a. a. O. II. S. 524. Vergl. Steiger S. 344., der aber sehr unklar ist und auch die Nachfolge Christi hineinzulegen scheint). Ganz zu verwerfen ist natürlich die erste und letzte Fassung, die jedes Beweises aus dem Sprachgebrauche ermangelt; die Fassungen, welche auf den Begriff der reconciliatio zurückgehen, haben offenbar sachlich Recht, nur daß dieser Begriff selbst erst aus dem paulinischen Lehrzusammenhange hineingetragen wird, während er dem petrinischen ganz fremd ist. Man thut darum besser daran, mit Augusti und Hensler bei dem allgemeinen Begriff der näheren Gemeinschaft mit Gott stehen zu bleiben, obwohl diese Ausleger wieder die concrete, biblische Grundlage für diese Vorstellung übersehen. Eine ganz falsche, weil auf biblischem Gebiet unerweisliche ist freilich die, welche Usteri aus Tholuck herübernimmt, wonach der Begriff der προσαγωγή aus dem Hofceremoniell der morgenländischen Fürsten entlehnt sein soll (Vergl. a. a. O. S. 104. Anm.). Suchen wir dagegen nach einer zweifellosen Anknüpfung für die Vorstellung dieses Nahens zu Gott bei Petrus, so bietet sich die 2, 5. 9. so stark hervortretende Idee des Priesterthums der Christen von selbst dar, auf welche ja ohnehin der technische Gebrauch des Wortes in den LXX hinführt (Vergl. S. 126.). Es tritt damit auf der einen Seite diese Bezeichnung des Endzwecks des Todes Christi unter den Gesichtspunkt der Realisirung des dem Volke Israel vorgesteckten Ideals, das es im Alten Bunde nicht erreicht hat (Vergl. S. 127.), und setzt auf der andern Seite den Tod Christi in Zusammenhang mit der Befreiung von der Sündenbefleckung, welche ja im vorchristlichen Zustande dem unheiligen Volke das Nahen zu Gott verwehrte. Auch erklärt sich so allein das περὶ ἁμαρτιῶν, das doch nur auf die bereits begangenen Sünden bezogen werden kann, welche eben vergeben werden müssen, damit jenes Nahen zu Gott sich realisiren kann und das δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων paßt dann ebenfalls am besten,

Beſten, und iſt nicht geradezu für ἀντί zu nehmen[1]). Allein es liegt im Zuſammenhange ſolcher Stellen, wie der unſrigen, ganz unzweifelhaft, daß die allgemeine Relation, welche die Präpoſition andeutet, durch den Begriff der Stellvertretung ihre nähere Beſtimmung empfängt. Denn wenn ein Unſchuldiger (δίκαιος) zum Beſten der Schuldigen (ἄδικοι) um ihrer Sünde willen (περὶ ἁμαρτιῶν) ſtirbt, ſo kann darin nichts anderes liegen, als daß er den Tod, den der Schuldige erleiden ſollte, ſtellvertretend auf ſich genommen hat und dies wird in unſerer Stelle durch die Gegenüberſtellung des δίκαιος ὑπὲρ τῶν ἀδίκων noch ganz beſonders hervorgehoben[2]). Aehnlich iſt es, wenn 2, 21. zunächſt noch ganz allgemein geſagt wird, daß Chriſtus ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν, dann aber durch die nachdrückliche Gegenüberſtellung: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ausdrücklich auf das Moment der Stellvertretung hingewieſen wird[3]). Der Tod Chriſti iſt alſo der objektive Grund der Sündenvergebung, weil Chriſtus ihn ſtellvertretend erlitten hat, um die Schuld der Sünde fortzunehmen.

Es läßt ſich nachweiſen, daß dieſe Auffaſſung von der Bedeutung des Todes Chriſti nicht auf einer eigenthümlichen

---

wie aus dem Folgenden näher erhellen wird. Durch ſeine Liebhaberei, überall Polemik gegen den Judaismus aufzuſpüren, iſt Semler — die Vorausſetzung einer Polemik abgerechnet, an die natürlich nicht zu denken iſt — dem Richtigen ziemlich nahe gekommen, wenn er ſagt: non obscure id dicit, jam non opus esse sacrificiis et templo, sine sacerdotibus Christum ipsum adducere ad deum omnes, nur daß er freilich nachher dieſes Nahen höchſt einſeitig von einer beſſeren Erkenntniß Gottes faßt (a. a. O. S. 176.).

[1]) So nimmt es noch Schmid a. a. O. II. S. 178. Vergl. dagegen Winer's Grammatik §. 51. 1. S. 458.

[2]) Auf die Bedeutung dieſer Entgegenſetzung für den Begriff der Stellvertretung weiſt auch Ufteri a. a. O. S. 124. hin, während Schumann fälſchlich behauptet, Petrus habe an eine Stellvertretung gar nicht gedacht, weil er ſich der Präpoſition ἀντί nicht bediene. (a. a. O. S. 461.)

[3]) Auf den Nachdruck, der in dieſer Gegenüberſtellung liegt, weiſt auch Winer hin (a. a. O. §. 22. 4. S. 173.).

Lehrbildung unſers Apoſtels beruht, ſondern unmittelbar den Ausſprüchen Chriſti und den Weiſſagungen des Alten Teſtaments, auf die er die Apoſtel in dieſer Beziehung verwieſen hatte, entnommen iſt. Chriſtus hatte ſich wiederholt darüber ausgeſprochen, daß er ſein Leben hingebe für die Menſchen (Joh. 15, 13. 10, 15. 6, 51.). Das ὑπέρ in dieſen Stellen mochte man immerhin noch ganz allgemein „zum Beſten" faſſen. Allein der wichtige Ausſpruch Chriſti Matth 20, 28. (Marc. 10, 45.), der, wie wir §. 5. ſehen werden, ſicher der Lehranſchauung Petri zum Grunde liegt, enthielt bereits ganz unzweifelhaft den Begriff der Stellvertretung und mußte demgemäß auch den in jenen Ausſprüchen gegebenen Gedanken näher beſtimmen. Namentlich aber mußte dadurch das ὑπέρ (Luc. 22, 19. 20. Marc. 14, 24.) oder περί (Matth. 26, 28.) in den feierlichen Worten der Abendmahlseinſetzung, die, wie wir ſehen werden, eben ſo unzweifelhaft von Einfluß auf die Lehranſchauung unſers Apoſtels in dieſem Punkte waren, ſeine beſtimmtere Erklärung erhalten. So war ſchon in den Ausſprüchen Chriſti ſelbſt auf die ſtellvertretende Bedeutung ſeines Todes hingewieſen. Nun aber hatte, wie wir §. 1. ſahen, Chriſtus wahrſcheinlich aus Jeſajas 53. den Jüngern die Bedeutung ſeines Leidens und Sterbens erklärt und in dieſer Weiſſagung iſt gerade am ausdrücklichſten das Leiden und Sterben des Meſſiasſubjektes als ein ſtellvertretendes bezeichnet. (Vergl. Jeſ. 53, 4—6.)

Daß aber Petrus ſeine Anſchauung gerade auf dieſe Weiſſagung gründete, liegt klar am Tage in der Hauptſtelle, wo er von der Bedeutung des Todes Chriſti redet: 1 Petri 2, 21—25. Denn hier iſt ja das Meiſte wörtlich aus Jeſajas 53. entlehnt. Die Beſchreibung der Sündloſigkeit Chriſti V. 22. iſt genau aus Jeſ. 53, 9. entnommen [1]), die

[1]) Petrus citirt wörtlich nach den LXX und zwar, wie auch 2, 6. 10. nach dem Cod. Alex., der, freilich nur unbedeutend, vom Urtext abweicht; er ändert nur ἀνομίαν in ἁμαρτίαν.

Worte οὗ τῷ μώλωπι ἀυτοῦ ἰάθητε V. 24. aus Jeſ. 53, 5; V. 23. ſcheint nur eine Umſchreibung des Jeſ. 53, 7. enthaltenen Gedankens zu ſein und das Bild in V. 25. findet ſich Jeſ. 53, 6. Daß ihm alſo dieſe Weiſſagung vorſchwebte, kann kein Zweifel ſein und danach muß ſich auch die Auslegung der Worte beſtimmen, welche den Mittelpunkt jener Stelle bilden: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον (2, 24.). Man hat in dieſe Stelle oft die Opferidee hineingetragen[1]) und ſcheinbar weiſt der Ausdruck auf dieſelbe hin. Denn ἀναφέρειν kommt auch ſonſt als terminus technicus von dem Hinauflegen des Opfers auf den Altar vor (Hebr. 7, 27. 13, 15. Jac. 2, 21. 1 Petri 2, 5.). Es wäre dann das Kreuz als der Opferaltar dargeſtellt[2]) und müßte ἁμαρτίας das Schuldopfer bedeuten. Allein weder läßt ſich jene Vorſtellung, noch dieſer Sprachgebrauch, den ſchon der Plural ganz unmöglich macht, im N. T. nachweiſen[3]). — Bei weitem gewöhnlicher iſt die Auf-

[1]) Vergl. Uſteri a. a. O. S. 144. Lutz a. a. O. S. 358.

[2]) Schon Beda redet in dieſem Sinne von der ara crucis, Luther überſetzt grabezu: welcher unſre Sünden ſelbſt geopfert hat, und Beza findet eine Anſpielung auf den Altar in unſrer Stelle. Gerhard beruft ſich ausdrücklich auf den oben angezogenen Gebrauch des ἀναφέρειν und ſagt: crux Christi fuit sublime illud altare, in quod Christus se ipsum in sacrificium oblaturus ascendit, sicut V. Ti sacrificia altari imponebantur (a. a. O. S. 295. 6. Vergl. Semler a. a. O. S. 140.). In derſelben Weiſe wird die Vergleichung durchgeführt bei Pott, Auguſti und Steiger: Als ein Opfer brachte Chriſtus ſeinen Leib und in ihm unſre Schulden auf das Holz als Gottes Altar, daß ſie an ihm gebüßt und ſo von uns hinweggenommen würden (a. a. O. S. 294.). Von de Wette und Huther iſt dieſe Beziehung mit Recht ausdrücklich verworfen.

[3]) Daß der Ausdruck ἁμαρτίας nicht vom Schuldopfer genommen werden kann, hat Steiger ausreichend gezeigt (a. a. O. S. 293.). Und doch iſt es eigentlich die einfachſte und wortgemäßeſte Faſſung, wenn man einmal ξύλον von der ara crucis genommen hat. Das haben die Ausleger wohl gefühlt und ſind darum ſelten bis zu dieſer Conſequenz fortgegangen. In den von Steiger bekämpften Excerpten finde ich ſie nicht und ebenſowenig bei Semler und Beza. Morus, der auch ἀναφέρειν in der ſakrifiziellen Bedeutung nimmt, hilft ſich freilich leicht genug:

faſſung, wonach Chriſtus als das Opferthier gedacht wird, das unſere Sünden tragend, ſich ſelbſt für dieſelben am Kreuze geopfert hat. Es wird dabei vorausgeſetzt, daß nach der Symbolik des Altteſtamentlichen Opfercultus die Sünde als Schuld dem Opferthiere imputirt ſei, ſo daß es, mit derſelben beladen, ſtellvertretend für die Sünden geopfert ward [1]). Allein dieſe Imputationstheorie läßt ſich als eine Altteſtamentliche nicht nachweiſen [2]) und darf darum bei Neuteſtamentlichen Schriftſtellern nicht ohne Weiteres vorausgeſetzt werden. Aber auch abgeſehen davon wird ja bei dieſer Auffaſſung die ſakrifizielle Bedeutung des ἀναφέρειν in der That aufgegeben und die des Tragens, Aufſichnehmens ſubſtituirt. Dann aber iſt nichts mehr in der Stelle, was auf den Opferbegriff hinweiſt und dieſe Auffaſſung verliert damit jede exegetiſche Baſis.

Nun aber zwingt im Gegentheil der ganze Context, die Stelle nicht aus der Opferidee, ſondern aus Jeſajas 53. zu erklären, welche Stelle, wie wir eben gezeigt, unzweifelhaft in dieſem

---

Peccata nostra obtulit intelligendum erit: se pro peccatis victimam obtulit per suum corpus h. e. morte sui corporis, ἐπὶ τὸ ξύλον pro ἐν τῷ ξύλῳ (a. a. O. S. 138.). So läßt ſich freilich aus Allem Alles machen.

[1]) So explizirt ſchon Gerhard die Stelle, der durch ſeine Auffaſſung des ἀναφέρειν gebotenen Conſequenz ausweichend: Ut enim reatus peccatori debitus in V. T. transferebatur in victimam, quae peccatoris loco offerebatur, sic Christus peccata nostra et maledictionem peccatis nostris debitam in se suscepit ut peccata nostra expiaret (a. a. O. S. 296. Vergl. Semler a. a. O. S. 141.). Ebenſo faſſen den Vergleich Pott, Auguſti, Hensler, Jachmann und Steiger, der darum auch zugeſteht, es komme ſachlich auf Eins heraus, ob man ἁμαρτία für Sühnopfer nimmt oder die Sünde auf Chriſtum als Opferthier übergehen läßt. (Vergl. a. a. O. S. 293.)

[2]) Vergl. Bähr, Symbolik II. S. 277. ff. Mit dieſer Imputationstheorie, wonach das als Opfer geſchlachtete Thier ſtellvertretend die Sünde trug, iſt keineswegs zu verwechſeln die Stellvertretungsidee überhaupt, die deutlich genug nach der Grundſtelle Lev. 17, 11. dem Sühnopfer zum Grunde liegt und die auch Bähr nicht ganz wegleugnen will. (Vergl. a. a. O. II. S. 211.)

Zuſammenhange dem Apoſtel vorſchwebte. Hier aber finden wir V. 12. ganz die Worte unſerer Stelle: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε* (LXX, im Urtext נָשָׂא) und dieſelbe Phraſe kommt mit geringen Veränderungen auch V. 4. und V. 11. vor. Es kann alſo kein Zweifel ſein, daß der Apoſtel auf dieſe Stelle anſpielt[1]). Was aber das נָשָׂא חֵטְא oder סָבַל in dieſer Stelle bedeutet, darüber läßt der Altteſtamentliche Sprachgebrauch keinen Zweifel übrig. Denn „ſeine Sünde tragen" heißt dort ſtets ſo viel als „die Strafe für ſeine Sünde erleiden" (Lev. 20, 17. 19. 24, 15. Ezech. 23, 35.) und „die Sünde eines Andern tragen" (Lev. 19, 17. Num. 14, 33. Thren. 5, 7. Ezech. 18, 19. 20.), „die Strafe für die Sünde eines Andern erleiden," das heißt aber eben ſtellvertretend leiden[2]). Auf Grund der jeſajaniſchen Stelle ſagt alſo Petrus, daß Chriſtus die Strafe für unſere Sünde ſtellvertretend getragen hat, und wir bedürfen zur Erklärung unſerer Stelle der Opferidee durchaus nicht[3]),

---

[1]) Dieſes Faktum wird ſelbſt von denen zugeſtanden, welche die Opferidee im ſtrengen Sinne der Imputationstheorie feſthalten wollen, wie Gerhard, Auguſti, Hensler, Jachmann und ausführlich begründet von Steiger a. a. O. S. 291. 2. Hier wäre alſo der Beweis zu führen geweſen, daß in der jeſajaniſchen Stelle die Opferidee nach der von ihnen beliebten Faſſung liegt. Das hat aber keiner der genannten Ausleger verſucht und ſo bleibt es eine reine Inconſequenz, wenn man einerſeits zugiebt, daß unſer Ausdruck der jeſajaniſchen Stelle entnommen ſei, dann aber denſelben doch ohne jede Rückſicht auf dieſelbe erklärt.

[2]) Ueber dieſen Sprachgebrauch vergl. Steiger a. a. O. S. 290. Darum iſt es auch entſchieden inconſequent, wenn Schumann, obwohl er die Beziehung unſrer Stelle auf Jeſ. 53. nicht leugnen kann, doch behauptet, daß Petrus die Idee der Stellvertretung noch nicht habe. (Vergl. a. a. O. S. 460. 63.)

[3]) Calvin und Huther geſtehen ebenfalls zu, daß unſer Ausdruck aus Jeſajas 53. entlehnt ſei und zunächſt die Stellvertretung bezeichne, laſſen auch die Imputationstheorie fallen, wollen aber dennoch die Opferidee feſthalten. Calvin erklärt: Sicuti sub lege peccator, ut reatu solveretur, victimam substituebat suo loco, ita Christus maledictionem peccatis nostris debitam in se suscepit, ut eam coram deo expiaret.

ja dieſelbe iſt ſogar entſchieden ungehörig, da von dem Opferthiere nie geſagt wird, daß es die Sünde des Volkes trägt[1]). — Wenn der Apoſtel hinzufügt, Chriſtus habe unſere Sünden getragen ἐπὶ τὸ ξύλον, ſo liegt allerdings eine gewiſſe

— Optime expressit Petrus mortem Christi fuisse sacrificium (a. a. O. S. 46.) und Huther ſagt ausdrücklich: Das Tragen der Sünde gehört durchaus der Opferidee an, wie denn auch in der Stelle des Jeſajas von dem Knechte Gottes, der die Sünden des Volkes trägt, v. 10. ausdrücklich geſagt wird, daß er ſeine Seele zum Schuldopfer (אָשָׁם) gebe" (S. 103.). Allein daraus, daß in der jeſajaniſchen Stelle der Knecht Gottes auch als ſeine Seele zum Schuldopfer gebend dargeſtellt wird, ohne daß dies mit dem Sündentragen deſſelben irgend in Beziehung geſetzt wird, folgt gerade, daß dies zwei verſchiedene Vorſtellungen ſind, und eine Anſpielung auf Jeſ. 53, 10. iſt ohnehin durch den Wortlauf unſrer Stelle nicht im Entfernteſten indicirt. Man mag immerhin zugeſtehen, daß die Idee eines ſtellvertretenden Sühnleidens durch das Altteſtamentliche Opferinſtitut vorbereitet war, aber daraus folgt nicht, daß die beſtimmte Faſſung, in der jene bei Jeſajas erſcheint, auf dieſes Bezug nimmt, um ſo weniger, da grade der im A. T. ſonſt ſo häufig vorkommende Ausdruck für das ſtellvertretende Tragen der Strafe eines Andern vom Opferlamm nie gebraucht wird. Wir werden darum diejenigen Auslegungen vorziehen, welche ſich bei der Erklärung von 2, 24. ganz an die jeſajaniſche Stelle halten, ohne die Opfervorſtellung hineinzubringen. So ſagt ſchon Hornejus: Christum cum peccatis nostris tamquam gravi onere crucem conscendisse ut ibi poenas illis debitas pro nobis expenderet (a. a. O. S. 82. Vergl. Hottinger S. 119.). De Wette bekämpft ausdrücklich die Hineintragung der Opferidee und Brückner hat die Inkonſequenz der Hutherſchen Erklärung, welche ſie doch wieder hineinbringt, gut dargethan (a. a. O. S. 59.). Wenn aber de Wette dafür die pauliniſche Stelle Col. 2, 14. herbeizieht, ſo hat Huther ganz Recht, wenn er behauptet, dieſe Stelle habe einen von der unſrigen in Ausdruck und Gedanken durchaus verſchiedenen Charakter (a. a. O. S. 103.). Schon Aretius hat, durch dieſe falſche Parallele verleitet, das ἀνήνεγκε durch e medio deleri wiedergegeben (Vergl. Hugo Grotius a. a. O. S. 1102. und gegen ihn Steiger a. a. O. S. 287.), was auch de Wette ſchwerlich für möglich gehalten hat.

[1]) Dieſer Ausdruck kommt im Altteſtamentlichen Ritual nur in dem Geſetz über den großen Verſöhnungstag vor, und zwar von dem zweiten Bocke, dem die Sünden aufgelegt wurden und der ſo die Sünde des Volkes trug (Lev. 16, 21. 22.: נָשָׂא). Dieſer Bock aber wurde gerade nicht geopfert, ſondern

Prägnanz im Ausdrucke, indem die Präpoſition mit dem Akkuſativ offenbar an die volle Bedeutung des Compoſitum ἀναφέρειν anknüpft, während die Verbindung des Verbi mit τὰς ἁμαρτίας eigentlich nur das Simplex erfordert (Jeſ. 53, 4.), obwohl auch das Compoſitum ſehr wohl ſtehn kann (Jeſ. 53, 11. 12.)[1]). Der Zuſatz ſoll nur ausdrücken, daß Chriſtus, an's Kreuz hinaufſteigend, dort die Strafe der Sünde getragen habe, indem er dort, ſtellvertretend für die Sünde der Menſchen, den Tod ſtarb, welcher die Strafe ihrer Sünde iſt[2]). Was endlich den Zuſatz ἐν σώματι αὐτοῦ anlangt, ſo hat derſelbe ſeine Schwierigkeit. Es iſt kaum zu begreifen, was dieſer Zuſatz ſoll, welcher das σῶμα Chriſti als das Organ bezeichnet, an welchem Chriſtus ſtellvertretend die Sünde getragen, d. h. die Strafe des Todes für dieſelben gebüßt

---

in die Wüſte gejagt, ſo daß hier das Sündentragen nur ein ſymboliſches war, nicht ein expiatoriſches. Denn nach Lev. 16, 20. war ja, wenn dies geſchah, die Verſöhnung bereits vollbracht und es durfte alſo nur noch das völlige Vernichtetſein der Sündenſchuld und -Strafe durch das Verſchwinden des damit beladenen Bockes ſymboliſirt werden. (Vergl. de Wette, Archäologie a. a. O. §. 216. Anm. b. Bähr, Symbolik II. S. 682. 83.)

[1]) Eine ſolche Prägnanz ſcheint ſchon der Syrer angenommen zu haben, wenn er überſetzt: portavit et ascendere fecit. Von de Wette und Huther wird ſie ausdrücklich zugeſtanden. Im Deutſchen verſchwindet die Prägnanz ganz, ſobald wir überſetzen: Er trug unſre Sünde an das Kreuz.

[2]) Der Gedanke, daß wer am Holze hängt verflucht iſt (Deut. 21, 23. Gal. 3, 13.), der nach de Wette in der Erwähnung des ξύλον liegen ſoll (a. a. O. S. 59. Vergl. Huther S. 103.), lag allerdings dem Apoſtel Paulus nahe, nach welchem Chriſtus uns durch ſeinen Tod von dem Fluche des Geſetzes befreit hat. Aber von dieſem Fluche, ſo viel auch die Ausleger davon reden, redet Petrus nirgends, daher ihn auch Uſteri unberechtigter Weiſe in unſere Stelle hineinträgt (a. a. O. S. 180.). Dagegen lehrt ein Blick auf Act. 5, 30. 10, 39., daß die Erwähnung des Holzes keineswegs nothwendig den Gedanken an Deut. 21, 23. mit ſich führt, ſondern bei Petrus nur ſtehende Bezeichnung für die Todesart Chriſti iſt. (Vergl. §. 1. B.)

hat[1]). Doch hoffen wir weiter unten dieſe Schwierigkeit löſen zu können.

Es läßt ſich nämlich nachweiſen, daß auch der wichtigſte Ausſpruch Chriſti über die Bedeutung ſeines Todes, in der feierlichen Stunde der Abendmahlseinſetzung geſprochen, die Grundlage für die petriniſche Anſchauung von dieſem Punkte bildete. Chriſtus hatte bei derſelben das Blut, das für uns vergoſſen iſt, das Blut des neuen Bundes genannt (Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. Vergl. Luc. 22, 20.). Die Idee eines neuen Bundes, der in der meſſianiſchen Zeit geſchloſſen werden ſoll, war aus Jerem. 31, 31—34. genügend bekannt und wie dort ausdrücklich die Sündenvergebung als das Characteriſticum des neuen Bundes genannt wird, ſo ſagt auch Chriſtus, daß das Blut des neuen Bundes vergoſſen ſei für Viele zur Vergebung der Sünde (Matth. 26, 28.). Als dieſes Bundes-

[1]) Diejenigen, welche in unſre Stelle die Opferidee hineintrugen, konnten es nur paſſend finden, daß Petrus den Leib Chriſti verglich mit dem Leibe des geſchlachteten Opferthieres. Aber ſelbſt unter dieſen erkennt Gerhard das Auffallende des Ausdruckes und ſieht ſich zu folgender Bemerkung veranlaßt: Quod autem peccata nostra dicitur pertulisse in corpore suo, non est accipiendum exclusive, quod in solo suo corpore poenas peccatis nostris debitas sustulerit, sed per corpus *συνεκδοχικῶς* intelligitur tota Christi humana natura, corpore et anima constans. Ideo autem specialiter fit mentio corporis, quia illud visibiliter in cruce, de qua Petrus loquitur, pependit et dolores, quos Christus in corpore sustinuit, magis in oculos et sensus incurrunt (a. a. O. S. 297.). Aber weder wird Jemand eine ſolche Synecdoche für möglich halten, noch ſich mit dieſer Erklärung zufrieden geben. Die übrigen Ausleger gehen auf die Frage gar nicht näher ein; denn wenn Pott ſagt: *ἐν τ. σ. αὐτοῦ* addita esse videntur ad explicandum vocabulum *αὐτός* (a. a. O. S. 91.), ſo iſt damit eben nichts geſagt. Es bleibt die Schwierigkeit, daß das Todesleiden Chriſti ganz auf ſein *σῶμα* beſchränkt erſcheint. Nun hat Gerhard allerdings Recht, wenn er ſagt, daß im Tode des Leibes die Strafe, die Chriſtus trug, am klarſten zur Anſchauung kam; aber daran dachte ohnehin jeder, wenn einmal an die Kreuzigung Chriſti erinnert war und dann war der Zuſatz ganz überflüſſig. Es bleibt alſo die Pflicht des Exegeten, ſich nach einem beſſeren Grunde für die Erwähnung des *σῶμα* umzuſehen.

ut bezeichnet nun auch Petrus 1, 2. indirekt das Blut Chriſti und
ar in einer Weiſe, welche, wenn ſein Ausdruck den Leſern
rſtändlich ſein ſollte, nur auf eine ihnen ganz bekannte An-
hauung zurückweiſen kann und ſo bekannt konnte ſie den Le-
rn nur aus jenen Einſetzungsworten des Abendmahls ſein.
)er Apoſtel redet nämlich an jener Stelle von einer Be-
prengung mit dem Blute Chriſti. Daß dieſer Ausdruck
nächſt auf das Altteſtamentliche Ceremonial hinweiſt, unterliegt
inem Zweifel; eben ſo wenig kann aber fraglich ſein, auf
elchen rituellen Akt er hinweiſt, ſo ſehr auch die Ausleger
in und her rathen. Denn mit den meiſten Opfern war
ar ein Blutſprengen verbunden, aber dieſes betraf nur den
randopferaltar (Lev. 1, 5. 5, 9.), den Rauchaltar und den
orhang des Allerheiligſten (Lev. 4, 6. 7. 17. 18.) oder,
ie am großen Verſöhnungstage, die Bundeslade (Lev.
6, 14—19.)[1]). Mit dem Blute des Paſſahlamms wurden
ur die Thürpfoſten beſtrichen (Exod. 12, 7. 13.), ſpäter

[1]) Das Nähere ſiehe bei Baehr, Symbolik II. S. 345. u. 359.
ie irrige Vorſtellung, als ſei mit jedem Opfer eine Blutbeſprengung des
pfernden verbunden geweſen, ſcheint ſchon der Erklärung Calvins zum
runde zu liegen; doch kann dieſelbe, da die Beſprengung des ganzen Vol-
s erwähnt iſt, ſich auch auf das Bundesopfer beziehen. Am häufigſten
er denken die Ausleger an das Blutſprengen beim großen Verſöhnungs-
ſte, beſonders Pott, Auguſti, Hensler, Jachmann; aber ſelbſt
teiger (a. a. O. S. 60.) und Uſteri (a. a. O. S. 221.), die geradezu
auptten, daß bei dieſer Gelegenheit das Blut zur Beſprengung des Vol-
s diente, während doch ein Blick auf die von ihnen citirte Stelle Lev.
, 14—19. ſie widerlegt. Ebenſowenig redet Lev. 4, 6. 17., das von
ölln anführt (a. a. O. II. S. 328.), von einer Beſprengung der Opfern-
n. Mit Recht ſagt daher Huther: die Auslegung bleibt eine ungenaue,
nn nicht beachtet wird, daß es ſich hier um eine Beſprengung von Per-
nen mit Blut handelt (a. a. O. S. 39. Anm. Vergl. Brückner
a. O. S. 30.). Nur muß man noch weiter gehen und ſagen, daß es ſich
n das Beſprengen der ganzen Gemeinde handelt; denn eine Beſprengung
n Perſonen, freilich mit Salböl, fand auch bei der Prieſterweihe ſtatt (Lev. 8, 30.
ɔd. 29, 21.), woran neben Anderm auch Gerhard und Pott erinnern. Aber
er kann daran garnicht gedacht werden, ſchon weil es ſich um die Beſprengung
es ganzen auserwählten Gottesvolkes und um eine Blutbeſprengung handelt.

ward es am Altare ausgeſchüttet [1]). Hier aber iſt von einer Blutbeſprengung des Neuteſtamentlichen Gottesvolkes die Rede (der ἐκλεκτοί v. 1.), die alſo an eine Beſprengung des Volkes Israel erinnern muß und eine ſolche fand nur bei dem Stiftungsopfer des alten Bundes ſtatt (Exod. 24, 8. Vergl. Hebr. 9, 18—20.) [2]), wo das Blut ausdrücklich τὸ αἷμα τῆς

[1]) Vergl. de Wette, Archäologie §. 218 a. Anm. e. An das Paſſahlamm dachte fälſchlich bei unſerer Stelle ſchon Beda: aspersi sanguine Christi potestatem Satanae vitant, sicut Israel per agni sanguinem Aegypti dominatum declinavit (a. a. O. S. 62. Vergl. Aretius S. 118.); allein es liegt auf der Hand, daß es hier an jeder Parallele fehlt, da eben nicht die Kinder Israel mit dem Blute des Paſſahlamms beſprengt wurden.

[2]) Schon Luther erklärt unſre Stelle durch Anziehung von Exod. 24. Hugo Grotius thut dies zwar auch, giebt ihr aber eine ganz falſche Auslegung (populus et sacerdotes, antequam in sanctuarium terrestre intrarunt, humore quodam aspersi sunt, sic et nos, ut in sanctuarium coeleste intremus, aspergi debemus Christi sanguine a. a. O. S. 1095.), worin ihm Pott und Hottinger folgen. Nach Gerhard und Hornejus ſoll Petrus wenigſtens imprimis respicere ad Exod. 24, 8. Bei allen Neueren wird dieſe Stelle nur noch von Semler und Pott beiläufig erwähnt, während erſt Huther und Brückner ſie wieder als die einzig paſſende mit Entſchiedenheit geltend gemacht haben. So könnte die Frage für den heutigen Standpunkt der Exegeſe als erledigt gelten, wenn nicht Steinmeyer in ausführlicher Expoſition (a. a. O. S. 8—22.) eine ganz andere Beziehung des Ausdrucks geltend zu machen verſucht hätte. Nach ihm iſt die Rede von der sanguinis Christi aspersio, qua in mortis salvatoris nostri communionem trahamur atque eo quidem consilio ut ex morte in vitae mundae novitatem redeamus. Allein ſeine Auffaſſung richtet ſich ſelber dadurch, daß ſie von der Stelle Exod. 24., deren Berückſichtigung im Folgenden auf's Klarſte erhellen wird, ganz abſieht und gegen die er nur die willkührliche Vorausſetzung anführt, man müſſe erwarten, apostolum, postquam in universum Christianorum obedientiam denotaverit, jam certam quandam hujus obedientiae innuere speciem (a. a. O. S. 9.), ſo wie dadurch, daß er auf Num. 19. zurückgeht, wo von gar keiner Blutbeſprengung die Rede iſt, ſondern von der Beſprengung mit dem mit der Aſche der rothen Kuh gemiſchten Waſſer. Uebrigens iſt ſeine Auffaſſung durchaus nicht neu. Denn abgeſehen davon, daß ſchon Oecumenius nicht nur das Märtyrerthum um Chriſti willen hineinbringt, wie er ſelber S. 22. Anm. anführt, ſondern auch die Aſche der

διαθήκης genannt wird, auf welchen Ausdruck auch die Einsetzungsworte des Abendmahls anspielen. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß, wie Hebr. 12, 24. (in der einzigen Stelle, wo sonst im N. T. ῥαντισμός vorkommt) das αἷμα ῥαντισμοῦ in engster Beziehung steht zu der διαθήκη νέα, so auch hier die Besprengung mit dem Blute Christi die Betrachtung desselben als des Bundesblutes, wodurch der neue Bund gestiftet wird, voraussetzt, d. h. aber eben, daß Petrus auf jene in den Einsetzungsworten des Abendmahls dem Blute Christi von ihm selbst gegebene Bedeutung Rücksicht nimmt. Wie nun schon dort das Blut des neuen Bundes Sündenvergebung schafft, so auch hier die Blutbesprengung die Reinigung von der Sündenschuld [1]). Die Beziehung aber auf

---

rothen Kuh anzieht (ῥαντιζόμενα σποδῷ δαμάλεως, ὑπήνικα δέοι τὴν ἀπὸ τῆς ἐθνικῆς κοινότητος λαβὴν καθήρασθαι a. a. O. S. 482.), so findet schon Aretius a. a. O. S. 118. in Num. 19. eine similis aspersio und Hugo Grotius sagt: aspergi debemus Christi sanguine i. e. ejus exemplum in perpessionibus sequi (a. a. O. S. 1095.) und vergleicht Hebr. 12, 24., das auch bei Steinmeyer eine große Rolle spielt.

[1]) Es mag darüber gestritten werden, welche Bedeutung die Blutbesprengung beim Bundesopfer ursprünglich gehabt habe, ob eine gemeinschaftstiftende (Vergl. Baehr, Symbolik II. S. 421.) oder zugleich eine reinigende, sündenvergebende, sühnende, was Baehr nach S. 422. auch nicht ganz auszuschließen scheint. Jedenfalls aber kann eine Gemeinschaft zwischen den sündigen Menschen und dem heiligen Gott gar nicht ohne vorhergehende Reinigung der Menschen von der sie befleckenden Sündenschuld gestiftet werden und so erklärt denn auch der Hebräerbrief jene Blutbesprengung bei der Bundschließung ausdrücklich für eine reinigende, durch welche Sündenvergebung bewirkt wird (Hebr. 9, 22. Vergl. 9, 13. 14. 10, 22.) und Christus selbst das Bundesblut für sündenvergebend (Matth. 26, 28.). Demgemäß kann denn auch für Petrus die Besprengung mit dem Neutestamentlichen Bundesblut nur eine reinigende, von Sündenschuld befreiende sein. So erklärt schon Luther richtig: Wir werden im Gewissen besprengt, daß das Herz rein und fröhlich wird, und Calvin sagt: videtur per aspersionem sanguinis Christi remissionem peccatorum designare (a. a. O. S. 14.); ebenso fassen es Gerhard und Hornejus, Semler und Hensler, Huther und Brückner. Wenn Steiger und

die Bundſchließung (Exod. 24.) wird über allen Zweifel erhoben, wenn wir auf die Verbindung ſehen, in welcher hier von dem ῥαντισμός die Rede iſt. Wir ſahen ſchon oben (Abſchn. II. §. 4. A.), daß die ὑπακοή, welche die Grundpflicht war, auf deren Erfüllung hin der alte Bund geſchloſſen ward, von unſerem Apoſtel auch als die Grundpflicht des neuen Bundes betrachtet wird. In jener Stelle aber (Exod. 24, 7.) verpflichtet ſich das Volk zuerſt zum Gehorſam und dann folgt erſt die Blutbeſprengung (24, 8.). Wenn nun auch hier die ὑπακοή und der ῥαντισμὸς αἵματος zuſammenſtehen, ſo weiſt das deutlich genug auf jene Stelle hin[1]). Wie der alte Bund durch dieſe beiden Stücke zu Stande kam, ſo conſtituiren ſie auch den neuen, und darum ſind ſie das Ziel (εἰς) der Erwählung des neuteſtamentlichen Bundesvolkes[2]).

---

de Wette, durch den vorhergehenden ἁγιασμός verleitet, es von der fortgehenden Sündentilgung faſſen, ſo entſcheiden ſie nach unzuläſſigen dogmatiſchen Vorausſetzungen und laſſen die rituelle Bedeutung der Blutbeſprengung, die ſich mit fortgehender Sündentilgung nicht einigen läßt, außer Augen. Wenn aber Gerhard in ſeiner Beſtreitung der Socinianer ſich verleiten läßt, die Bezeichnung der Bundesſchließung durch die Blutbeſprengung zu läugnen, und vor Allem die ſündenvergebende Kraft des Blutes zu vertheidigen (a. a. O. S. 38.); ſo haben wir oben gezeigt, daß dieſe durch jene nicht aus- ſondern gerade eingeſchloſſen wird. Richtig ſagt daher Huther: Durch die Beſprengung mit dem Opferblute wurde das Volk als das geheiligte Bundesvolk bezeichnet, dem ſeine Sünde vergeben ſei (a. a. O. S. 39.).

[1]) Auf dieſe ſchlagende Uebereinſtimmung unſrer Stelle mit Exod. 24., welche die Beziehung auf die Bundesſtiftung über allen Zweifel erhebt, iſt nicht einmal Huther aufmerkſam geworden. Dagegen führt ſchon Wolf die Erklärung des Ernestus Grabius an, welcher ſagt: Quemadmodum Moses sanguinem foederis per sacrificium icti non respersit in populum ad emendationem carnis, nisi postquam is obedientiam pollicitus erat, ita et nos non possumus esse adspersi — nisi prius firmiter in corde proponamus et ore promittamus obedientiam. Wolf ſelber freilich weiß dazu nichts anderes zu bemerken, als: haec quidem cordato lectori judicanda secure permitto (a. a. O. S. 94.).

[2]) Vergl. Brückner a. a. O. S. 30: Auch weiſt die Idee der Erwählung hier auf den Eintritt in den durch das Blut Chriſti geſchloſſenen Bund.

Denn ſchon im A. T. realiſirt ſich ja die Erwählung des Volkes, die in den Erzvätern geſchehen war, als es erſt der Idee nach exiſtirte, durch die Bundſchließung mit dem nun wirklich vorhandenen Volke. So tendirt die Erwählung auch im N. T. dahin, durch Gehorſam (ſubjektive Vermittelung) und Beſprengung mit dem Blute des neuen Bundes (objektive Vermittelung) die Idee des neuen Bundes, zu dem das Volk erwählt iſt, zu realiſiren.

Haben wir ſo die Gewißheit erlangt, daß auf die Anſchauung des Apoſtel Petrus von der Bedeutung des Todes Chriſti die Worte, welche der Herr bei der Abendmahlseinſetzung ſprach, weſentlich beſtimmend einwirkten, ſo liegt es nahe, zu vermuthen, daß dies nicht nur gilt von der Erwähnung des Blutes des neuen Bundes, das für uns vergoſſen iſt, ſondern auch von der Erwähnung des Leibes (σῶμα), der für uns gegeben iſt (Luc. 22, 19.). Erinnert doch auch Paulus als an eine der apoſtoliſchen Zeit gangbare Anſchauung daran, daß das Abendmahl die Gemeinſchaft dieſes für uns gebrochenen σῶμα iſt (1 Cor. 10, 16.), an dem ſich der unwürdig Genießende verſündigt (1 Cor. 11, 27.). Dann aber hätten wir den oben S. 268. (Vergl. beſ. Anm. 1.) noch vermißten Grund gefunden, warum Petrus gerade den Leib Chriſti hervorhebt, als das, womit Chriſtus die Strafe für unſere Sünden gebüßt hat (1 Petr. 2, 24.)[1]).

Die beſprochenen Stellen ſind die einzigen, welche über den Zuſammenhang des Todes Chriſti mit der Sündenvergebung Auskunft ertheilen. Das Reſultat, das wir aus der Betrachtung derſelben gewonnen haben, iſt alſo dieſes: Eine eigenthümlich entwickelte Lehre über die Vermittelung der Sündenvergebung durch den Tod Chriſti findet ſich bei Petrus nicht. Seine Ausſagen darüber gehen nicht über das hinaus,

[1]) Es mag hierbei gelegentlich der Erwägung anheim geſtellt werden, ob nicht auch die Erwähnung des σῶμα Chriſti in Stellen wie Röm. 7, 4. Col. 1, 22. durch die Beziehung auf die Worte der Abendmahlseinſetzung an Verſtändlichkeit gewinnt.

was Christus selbst über diesen Punkt gesagt hatte und was die Alttestamentlichen Weissagungen oder Typen, auf die er hingewiesen hatte, enthielten. Wir vermissen auch hier ganz das Streben, über die Aneignung der in den Worten Christi und in dem durch sie erklärten A. T. enthaltenen Offenbarungsmomente hinaus eine lehrhafte Entwickelung derselben zu versuchen. Eben darum aber müssen wir die petrinische Lehranschauung als eine Vorstufe der pauliniſch-johanneischen Lehrentwickelung betrachten, die ihr noch ganz fremd ist. Von der Durchführung der Sühnopferidee, mittelst deren Paulus und der Hebräerbrief die Art, wie der Tod Christi sündenvergebend wirkte, näher entwickelten, findet sich bei Petrus noch keine Spur, geschweige denn von den weiter darauf gebauten pauliniſchen Lehren von der Versöhnung mit Gott, von der Rechtfertigung, von der Wiederherstellung des Kindschaftsverhältnisses oder von dem johanneischen ἱλασμός. Allein die einzelnen Momente für diese weitere Lehrentwickelung sind bereits bei Petrus gegeben in dem stellvertretenden Leiden Christi und in der Idee des reinigenden Bundesblutes, die am meisten direkt zu der Sühnopfervorstellung überleitet. Nur daß es eben in der Eigenthümlichkeit des Petrus liegt, die weiteren lehrhaften Consequenzen aus diesen Prämissen noch nicht zu ziehen.

§. 5. Die Geistesmittheilung und die Erlösung von der Sünde durch den Tod Christi.

In den petrinischen Reden der Apostelgeschichte erscheint als das zweite Stück des messianischen Heiles, zu welchem man durch die Taufe auf den Namen Christi gelangt, die Gabe des heiligen Geistes (Act. 2, 38.). Sie hat Gott gegeben denen, welche die Neutestamentliche Grundpflicht erfüllt haben (Act. 5, 32. 15, 8. 10, 47. Vergl. Abschn. II. §. 4. A.). Diese Gabe des heiligen Geistes kann nichts anderes bezwecken als eine völlige Erneuerung des Herzens und Lebens, und diese war ja eben so wie die Sündenvergebung

(Vergl. §. 4. S. 256.) für die meſſianiſche Zeit vorherverkündigt (Jerem. 31, 31—34. Ezech. 33, 15. 16. 36, 25—27.), und zwar ausdrücklich als vermittelt durch eine neue Geiſtesmittheilung (Ezech. 36, 26. 27. Vergl. Jeſajas 32, 15. ff. 44, 3. Ezech. 11, 19—21. Sach. 12, 10. Vergl. Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33. Act. 1, 5.). Daher erkennt denn Petrus in der allgemeinen Geiſtesausgießung am Pfingſttage die Erfüllung der Verheißung Joel 3, 1. ff. (Act. 2, 16.). Dieſe Geiſtesausgießung iſt vermittelt durch den erhöhten Chriſtus, welcher, wie er es verheißen (Joh. 15, 26. 16, 7. Act. 1, 4. Vergl. §. 1. A.), vom Himmel her ſeinen Geiſt ausgegoſſen hat (Act. 2, 33. 5, 31. 32.). In dem Briefe Petri iſt von dieſer Geiſtesausgießung nicht mehr die Rede; denn der Geiſt wird bereits als in der Gemeinde waltend gedacht, die nur durch ihn zu einem Gottestempel geworden iſt (2, 5. Vergl. Abſchn. II. §. 2. B. S. 131.), er iſt es, der die Heiligung der Chriſten wirkt (1, 2.) und die daraus hervorgehenden Gott wohlgefälligen Opfer (2, 5. Vergl. a. a. O. S. 128.); er iſt es endlich, der unter Trübſal und Verfolgung auf den Chriſten ruht, ſie verherrlichend und ihnen dadurch den Vorſchmack der zukünftigen δόξα gebend (4, 14. Vergl. Abſchn. I. §. 3. S. 77.). Wie die Heiligkeit, welche mittelſt dieſes heiligen Geiſtes in den Chriſten gewirkt wird, weſentlich und nothwendig iſt, wenn das Volk Israel durch den Meſſias ſein ihm ſchon im Alten Bunde vorgeſtecktes Ideal realiſiren ſoll, haben wir Abſchn. II. §. 2. B. geſehen.

Während aber die Sündenvergebung eine mit der Aufnahme in den neuen Bund vollendete Thatſache iſt, iſt dieſe Heiligung und Lebenserneuerung naturgemäß eine fortſchreitende; daher es dem aufbauenden Zeugniſſe des Briefes recht eigentlich zukommt, zum Fortſchreiten in dieſer Heiligung zu ermahnen (1, 16. 22.). Dazu aber iſt der Menſch durch ſich ſelbſt nicht fähig, wie da ſofort erhellt, wo die Sünde in der furchtbaren Macht, die ſie über die Menſchen ausübt, erkannt iſt.

Soll also jene Ermahnung nicht etwas Unmögliches zu fordern scheinen, so muß darauf zurückgegangen werden, daß diese Macht der Sünde gebrochen, daß der Christ prinzipiell von der Herrschaft derselben erlöst ist. Das aber ist es, was der Apostel 1 Petri 1, 18. ausspricht. Der sündhafte Wandel ist hier als eine Knechtschaft bezeichnet, in der der Mensch in seinem vorchristlichen Zustande sich befindet und von der uns Christus erlöst, losgekauft hat (ἐλυτρώθητε)[1]). Vielleicht weist darauf auch die ἐλευθερία der Christen hin (2, 16.), wenigstens nach der Auslegung, die wir ihr S. 166. gegeben haben. Die Idee dieser λύτρωσις weist wieder einerseits zurück auf das Alte Testament, wo ja die für die messianische Erlösung vorbildliche Befreiung aus der ägyptischen, wie aus der babylonischen Knechtschaft ebenso als ein λυτροῦν bezeichnet wird (Act. 7, 35. Vergl. im Hebräischen גָּאַל: Exod. 6, 6. Psalm 74, 2. 77, 16. 106, 10 und פָּדָה: Deuter. 7, 8. 9, 26. Jerem. 15, 21. 31, 11., welches beides die LXX durch λυτροῦν wiedergeben)[2]); andererseits auf Matth.

[1]) Meines Wissens haben fast sämmtliche Ausleger die Stelle richtig gefaßt von dieser Seite der Erlösungsthätigkeit Christi. Schon Oecumenius sagt: τὸ τοῦ Χριστοῦ αἷμα πρὸς ἀντίλυτρον ἐδόθη τῶν διὰ τῆς ἁμαρτίας ἑαυτοὺς πεπρακότων τῷ πονηρῷ (a. a. O. S. 489.), Hornejus redet von der redemptio e servitute peccati und so alle übrigen. Nur Pott denkt zugleich an die redemptio e servitute legis Mosaicae (a. a. O. S. 52.), was mit seiner verkehrten Auffassung der μάταια ἀναστροφή zusammenhängt (vergl. S. 179. Anm. 2.) und Jachmann an die Befreiung vom Fluche des Gesetzes, die er aus der willkührlichen Herbeiziehung von Gal. 3, 13. erschließt (a. a. O. S. 133.)

[2]) Die Anspielung auf das Sühngeld (Exod. 21, 30. 30, 12. 16.) oder das Lösegeld für die Erstgeburt (Num. 3, 44—51. 18, 16.), welche nach dem Vorgange Semler's und Benson's Steiger in unserer Stelle findet (a. a. O. S. 171.) und auch de Wette zugestehen will (a. a. O. S. 41.), erklärt Huther mit Recht für unwahrscheinlich (a. a. O. S. 62.). Auch findet schwerlich eine Anspielung auf die Loskaufung von Knechten und Sklaven statt, welche de Wette dadurch begründet, daß die Sünder Knechte und Sklaven seien. So wahr dies ist, so liegt der Gedanke doch nur indirekt in unserer Stelle, deren Ausdruck offenbar durch den technischen Gebrauch des λυτροῦν im A. T. beherrscht wird.

20, 28. (Marc. 10, 45.), wo Chriſtus ausdrücklich ſagt, daß er ſein Leben gebe als ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Mußten wir ſchon S. 262. die Vermuthung ausſprechen, daß dieſes Wort Chriſti der Lehranſchauung unſers Apoſtels zum Grunde liege, ſo wird dieſe Vermuthung jetzt zur Gewißheit. Daß dagegen der Urſprung dieſer Idee nicht im pauliniſchen Lehrſyſteme zu ſuchen ſei, lehrt ſchon die einfache Thatſache, daß bei Paulus die ἀπολύτρωσις und die ſynonymen Ausdrücke gewöhnlich für die Erlöſung von der Schuld der Sünde gebraucht werden. (Vergl. Eph. 1, 7. Col. 1, 14. Röm. 3, 24. Tit. 2, 14. Gal. 3, 13.)[1]).

Daß dieſe Erlöſung durch den Tod Chriſti bewirkt ſei, lag ſchon in dem Worte Chriſti, das für unſere Stelle das Fundament bildet, und liegt in dieſer ſelbſt ganz unzweifelhaft. Denn Petrus ſagt, daß der Kaufpreis, durch den unſere λύτρωσις bewirkt iſt, nicht vergängliches Gold oder Silber geweſen ſei, ſondern das theure, im Vergleich mit den vergänglichen Schätzen der Erde allein wahrhaft werthvolle Blut Chriſti (1, 19.). Eine nähere Beſtimmung nun über die Art, wie dieſe Erlöſung von der Macht der Sünde durch das Blut Chriſti bewirkt iſt, könnte in dem Zuſatze ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου zu liegen ſcheinen. Allein wenn Chriſtus hier ein Lamm genannt wird und zwar in einer Ausdrucksweiſe, die dieſen Vergleich nicht erſt aufſtellen will, ſondern ihn als einen bekannten vorausſetzt und ſich darauf beruft (denn darauf deutet das ὡς, das bei Petrus auch ſonſt vielfach ſo gebraucht wird: 1, 14. 2, 13. 14. 16.), ſo kann wohl kein Zweifel darüber ſein, daß derſelbe aus der Stelle Jeſajas 53, 7. entnommen iſt, und auf ſie anſpielt. Wie ſehr die Weiſſagung, in welcher dieſe Stelle vorkommt, die eigentliche Quelle der petriniſchen Lehranſchauung von der Bedeutung des Todes Chriſti bildet, haben wir bereits aus 1 Petri 2, 22—25. erſehen (Vergl. §. 4.) und auf eben dieſelbe

[1]) Vergl. Uſteri a. a. O. S. 110.

ſcheint auch Johannes der Täufer hingewieſen zu haben (Joh. 1, 29. 36.). In jener jeſajaniſchen Stelle aber hat die Vergleichung des Knechtes Gottes mit dem Lamme keinerlei Beziehung auf den Opferkultus oder die Sündenexpiation, ſondern ſie ſoll nur das geduldige, ſchweigſame Leiden deſſelben hervorheben und ſo müſſen wir alſo auch hier die Bedeutung des Bildes faſſen, da der Apoſtel daſſelbe mit Beziehung auf jene Stelle gewählt hat[1]).

Man ſagt nun aber, die Zuſätze zu ἀμνοῦ, welche ja auch in der That zu dem aus Jeſ. 53, 7. entlehnten Bilde ein neues Moment hinzufügen, wieſen ausdrücklich darauf hin, daß Chriſtus als Opferlamm dargeſtellt werde[2]). Allerdings

---

[1]) Daß unſere Stelle auf Jeſajas 53, 7. hindeutet, haben ſchon Luther und Gerhard erkannt und im Weſentlichen richtig erläutern den Vergleich ſchon Hornejus (vocatur Christus agnus tum quod agnus est animal innocuum ut nullum aliud tum quod tam mansuetum ut etiam, cum mactatur, vocem nullam emitteret. Jes. 53, 7. a. a. O. S. 36.) und Pott (agnus et columba innocentiae et patientiae symbola esse solent. Saepius inde agni nomen ad Christum transfertur, nisi forte ex loco Jes. 53. 7 — ad ipsum transierit a. a. O. S. 54. Vergl. Auguſti a. a. O. S. 215.). Nur iſt es vielleicht zu viel geſagt, daß außer der Geduld, Schweigſamkeit und Sanftmuth ſchon die Unſchuld in dem Bilde vom Lamme liegt. Sonſt wäre dieſes Moment ſchwerlich durch die beigefügten Prädikate ausdrücklich noch hervorgehoben. Wenn nun aber die genannten Ausleger, ſo wie auch die neueren (vergl. auch Baumgarten-Cruſius a. a. O. S 407.) zugleich darin eine Anſpielung auf die Opferlämmer überhaupt oder das Paſſahlamm insbeſondere finden, ſo wäre nachzuweiſen geweſen, daß dieſe Beziehung ſchon in der jeſajaniſchen Stelle liegt. Steiger ſcheint dies zwar vorauszuſetzen (a. a. O. S. 179.), aber in der That iſt dieſelbe ihrem Zuſammenhang völlig fremd, in dem ausdrücklich darauf hingewieſen wird, daß die Lammesnatur des Knechtes Gottes in ſeinem ſchweigſamen Dulden liegt.

[2]) Schon die Clementiniſchen Adumbrationen ſcheinen eine ſolche Beziehung angenommen zu haben, wenn ſie zu unſerer Stelle bemerken: hic tangit leviticas et sacerdotales antiquas celebrationes. Calvin führt die Beſtimmungen des Geſetzes über die Fehlloſigkeit der Opferthiere an und ſchließt daraus: ideo legitimam fuisse et deo probatam victimam docet, quia integer et omni macula purus fuit (a. a. O.

nämlich ist ἄμωμος (תָּמִים, integer: Lev 1, 10. 3, 6. 4, 32.) der technische Ausdruck für die Fehlerlosigkeit, die von jedem Opferthiere gefordert wird, und ἄσπιλος, das sonst freilich im N. T. nur im ethischen Sinne von fleckenloser Reinheit vorkommt (1 Tim. 6, 14. Jac. 1, 27. 2 Petr. 3, 14.), könnte wenigstens in seiner Bedeutung durch die rituelle Beziehung des ersteren näher bestimmt werden. Allein wozu sollte wohl eine solche Anspielung auf den Opferkultus dienen? Soll etwa Christus eben als ein Opferlamm uns mit seinem Blute erlöst haben? Aber das Opfer kann wohl expiatorische Bedeutung haben, redemptorische hat es nicht und kann es seinem Wesen nach nicht haben [1]). Die Erwähnung des Opferlammes würde also zu dem Hauptgedanken in gar keiner Beziehung stehen und damit fällt die exegetische Berechtigung, die Prädikate mit Bezug darauf zu nehmen, fort. Viel eher könnte man an das Passahlamm denken [2]). Denn wenn

S. 26.). Auch Gerhard findet in der puritas et innocentia Christi das tertium comparationis zwischen ihm und den Opferlämmern (a. a. O. S. 114.). Aber nur Morus, Hottinger, Steiger, de Wette und Huther (vergl. auch v. Cölln a. a. O. II. S. 327.) bleiben bei dieser allgemeinen Bestimmung stehen, die gewiß gerade in ihrer Allgemeinheit ganz unhaltbar ist. Vergl. auch Usteri a. a. O. S. 219.

[1]) Huther a. a. O. S. 63. sagt: Zu der Loskaufung von dem sündlichen Lebenswandel paßt um so mehr der Typus des Lammes, da die Opferung desselben im Alten Bunde nicht sowohl zur Versöhnung, zur Tilgung der Strafe als vielmehr zur Reinigung von vorheriger Befleckung stattfand (vergl. Schumann a. a. O. II. S. 462.). Aber Reinigung ist noch nicht Redemption im Sinne unserer Stelle und die ganze Behauptung H.'s wird hinlänglich wiederlegt durch die Grundstelle über das Sühnopfer Lev. 17, 11. Vergl. de Wette, Archäologie §. 202: „So viel ist sicher, daß das Blut derselben für versöhnend galt."

[2]) Eine Beziehung auf „die Figur Exod. 12. vom Osterlamm" findet schon Luther in unserer Stelle; Beza, Grotius, Pott und Augusti machen sie ausschließlich geltend, während Calvin (significat hac similitudine in Christo nos habere, quidquid veteribus sacrificiis adumbratum fuit, quamquam praecique alludit ad agnum paschalem. a. a. O. S. 26.), Gerhard, Hornejus und Jachmann daneben noch

auch das Blut desſelben urſprünglich das Volk Israel vor dem Würgengel, der die Sünder ſtrafte, bewahren ſollte, und alſo das Paſſahlamm eher als Sühnopfer gedacht war, ſo verlor ſich doch dieſe Bedeutung ſpäter ganz[1]) und es blieb nur die Verbindung des Paſſahlammes mit dem dankbaren Andenken der Erlöſung aus Aegypten beſtehen, welche ja der Typus der meſſianiſchen λύτρωσις iſt. Es konnte alſo Petrus wohl bei der Erwähnung der Erlöſung durch das Blut Chriſti ſich bewogen finden, dieſen als das Paſſahlamm darzuſtellen. Wir gewönnen dann freilich durch dieſe Anſpielung keinen näheren Aufſchluß über die Art, wie jene Erlöſung durch das Blut Chriſti vollbracht ward (denn das Paſſahlamm ſtand zu keiner Zeit für die Vorſtellung des A. T. in einem Cauſalzuſammenhange mit der Erlöſung aus Aegypten); aber doch eine verſtärkte Hinweiſung auf jene vorbildliche Erlöſung des Altteſtamentlichen Bundesvolkes, auf die ſchon der Ausdruck ἐλυτρώθητε, wie wir ſahen, hinwies. In der That war auch in der apoſtoliſchen Zeit die Vergleichung Chriſti mit dem Paſſah-

---

die Beziehung auf die Opferlämmer im Allgemeinen feſthalten. Vergl. Uſteri, der hier eine Kombination des Paſſahlammes mit dem Begriff des Sühnopfers findet a. a. O. S. 219. Wie wenig es aber gelingen will, einen irgend zutreffenden Parallelismus zwiſchen dem Paſſahlamm und der durch Chriſti Blut bewirkten Redemption nachzuweiſen, das zeigen am beſten die vergeblichen Bemühungen der Ausleger. So ſagt Gerhard: ut Israel ante suam ex Aegyptiaca servitute liberationem sanguine agni Paschalis superliminaria et postes aedium liniebant, ut ab angelo percussore liberarentur, sic Christi sanguine a potestate diaboli et captivitate inferni liberati sumus (a. a. O. S. 120.). Allein die Befreiung von der Sündenherrſchaft ſteht eben mit der Befreiung aus der Gefangenſchaft Aegyptens in Parallele und nicht mit der Befreiung von dem Würgengel. Bei Hornejus tritt das Schiefe der Vergleichung noch klarer hervor, indem er um dieſelbe nur zu halten, ſich auf den bloßen interventus agni pasch. zurückzieht (a. a. O. S. 37.) und Hoffmann in ſeinem Schriftbeweis vergleicht gar die am 10. Tage des Monats erfolgende Vorherbeſtimmung des Paſſahlamms mit der Vorhererſehung Chriſti (a. a. O. II. S. 326.).

[1]) Vergl. de Wette, Archäologie §. 218b.

lamm nicht ungewöhnlich (1 Cor. 5, 7. Joh. 19, 36.) und ſie lag nahe genug, da ja nach dem ſicher hiſtoriſchen Berichte des Johannes Chriſtus an demſelben Tage an's Kreuz geſchlagen war, an welchem man die Paſſahlämmer zu ſchlachten pflegte. Daß aber wirklich ſchon unſre Stelle eine Beziehung auf dieſe Vorſtellung enthalten ſollte, ſcheint mir ſehr unwahrſcheinlich, da dieſelbe dann ſicher in irgend einem Punkte klarer angedeutet wäre und mit dem Grundgedanken der Stelle in irgend einer beſtimmteren Beziehung ſtehen müßte. Es läßt ſich aber ſogar darthun, daß dieſe Auffaſſung dem Contexte geradezu zuwider iſt.

Offenbar nämlich ſoll durch den Zuſatz ὡς ἀμνοῦ ἀμ. κ. ἀσπ. die Koſtbarkeit des Blutes, durch das wir erlöſt ſind, näher beſtimmt werden; dieſes kann aber durch die Vergleichung mit dem Paſſahlamm oder den Opferlämmern in keiner Weiſe geſchehen, ſondern nur durch eine nähere Beſtimmung über Weſen und Verhalten deſſen, der ſein Blut für uns zum Löſegelde gegeben hat[1]). Nun ſahen wir ſchon oben, daß die Bezeichnung Chriſti als eines Lammes auf Grund der jeſajaniſchen Stelle hindeutet auf die Geduld und Schweigſamkeit, mit der er ſein Leiden getragen hat, und ebenſo deuten die zu ἀμνός hinzugefügten Prädikate auf die Reinheit und Sündloſigkeit deſſelben hin. Der Ausdruck ἄμωμος iſt dann nur gewählt, weil er zu dem Bilde des ἀμνός paßt, beſtimmt aber nicht durch ſeine ſakrifizielle Bedeutung das ἄσπιλος, ſondern wird vielmehr von dieſem als im bloß ſittlichen Sinne zu nehmen beſtimmt. Daß aber grade die Unſchuld und Geduld nach petriniſcher Auffaſſung dem Leiden erſt ſeinen Werth, ſeine τιμή giebt, das liegt klar am Tage. Denn 1, 7. wird die Glaubensbewährung in der geduldigen Ertragung des Leidens πολυτιμότερον χρυ-

---

[1]) Als einen der Gründe, aus denen der Zuſatz gemacht iſt, führt ſchon Gerhard richtig an: pertinet ad exaggerandae personae dignitatem quia est sanguis personae innocentis (a. a. O. 115.).

σίον genannt, wie hier dem vergänglichen Gold und Silber das τίμιον αἷμα des geduldigen Lammes entgegengesetzt wird und 2, 19. wird ein solches geduldiges Ertragen des Leidens eine Gnade bei Gott genannt. Wiederholt aber hebt Petrus es sehr nachdrücklich hervor, daß dieses geduldige Leiden nur dann einen Werth hat, wenn es zugleich unschuldig erlitten wird (2, 20. 3, 17. 4, 15. 16.). Diese beiden Stücke constituiren also erst den Werth und die Kostbarkeit des Leidens Christi; daher auch 2, 22. 23., wo dasselbe den Christen als Muster vorgehalten wird, die Unschuld (V. 22.) und die schweigende Geduld (V. 23.) ausdrücklich als das eigentlich Musterhafte daran hervorgehoben wird. Kann demnach Petrus auch hier nur hervorheben wollen, worin die Kostbarkeit des τίμιον αἷμα besteht, so ist die Beziehung auf die Opferlämmer und das Passahlamm ausgeschlossen [1]). Vielmehr sehen wir auch hier zwar bereits die Momente klar vorliegen, aus denen später die bestimmtere Vorstellung von Christo als dem für uns geschlachteten Passahlamme entstand, nämlich die λύτρωσις einerseits und die Vergleichung mit dem jesajanischen ἀμνός andrerseits; aber Petrus selbst hat diese Vorstellung noch nicht vollzogen, so wenig als die von dem für uns geschlachteten Sühnopfer. (Vergl. S. 274.)

Eine nähere Bestimmung über die Art, wie Christus uns durch sein Blut von der Macht der Sünde erlöst hat, enthält also der Zusatz nicht, und der weitere Zusammenhang der Stelle, in der die Kostbarkeit des Lösegeldes nur als Motiv unsers Wandels in der Gottesfurcht geltend gemacht wird

---

[1]) Am nächsten der richtigen Erklärung kommt, so viel ich sehe, Lutz a. a. O. S. 358., wo er sagt, daß nur die Rücksicht auf den Werth des vergossenen Blutes den Gedanken an die Reinheit Christi herbeigeführt hat, nur daß er dieselbe von der gewiß falschen Auffassung des ὡς als wirklicher Vergleichungspartikel abhängig macht, und schließlich doch das Opferlamm wieder hineinbringt, wenn auch mit Ausschließung der sühnenden Wirksamkeit desselben.

(Vergl. §. 1. B.), ebenſowenig[1]). Wir könnten uns dieſelbe zwar von petriniſchen Prämiſſen aus etwa ſo denken, daß die ſittliche Wiedergeburt bewirkt wird durch das Wort (1, 23. Vergl. S. 184. Anm. 2.), die Predigt des Evangeliums von Chriſto (1, 25.), welche ja weſentlich eine μαρτυρία von ſeinem Leiden iſt (5, 1.). Dann wäre der praktiſchen Wirkung der Predigt von dem für uns vergoſſenen, theuren Blute Chriſti dieſe erlöſende, die Macht der Sünde brechende Einwirkung zugeſchrieben[2]). Mit Beſtimmtheit aber läßt ſich das nicht nachweiſen und ebenſo möglich bleibt es, ja der ſonſtigen Eigenthümlichkeit unſers Apoſtels angemeſſener iſt es, anzunehmen, daß Petrus, geſtützt auf das oben angezogene Wort Chriſti und das Altteſtamentliche Vorbild der Erlöſung aus der äußeren Knechtſchaft, zwar die Thatſache der Erlöſung von der Sündenknechtſchaft durch das Blut

---

[1]) Was die Ausleger zur Beſtimmung des Zuſammenhangs zwiſchen der Erlöſung von der Sündenherrſchaft und dem Blute Chriſti beibringen, iſt willkührlich und ermangelt der exegetiſchen Begründung. Gerhard ſagt: inde et ideo sanguis Christi potuit esse redemptionis nostrae pretium, quia Christus divino decreto fuit ordinatus ut esset agnus dei tollens peccata mundi (a. a. O. S. 115.). Aber abgeſehn davon, daß das Lamm in unſerer Stelle kein ſündentragendes Opferlamm iſt, ſo iſt damit die Frage nach dem Zuſammenhange der Erlöſung von der Schuld und von der Macht der Sünde noch nicht gelöſt. Nach Hensler wirkt der Tod Chriſti zur gehörigen Beſſerung der Menſchen dadurch, daß er die Verehrung Jeſu und ſeiner Vorſchriften erhöht, die Liebe und Dankbarkeit gegen ihn verſtärkt und durch ſeine ſündenvergebende Kraft ihnen Muth einflößt, die Beſſerung anzufangen und immer weiter fortzuführen (a. a. S. 65.). Aber von dieſer pſychologiſchen Begründung enthält der Context ſo wenig wie von der ſtark dogmatiſirenden Steiger's (a. a. O. S. 174. 75.), die lediglich auf pauliniſche Stellen gebaut iſt. Auch was Huther a. a. O. S. 63. aus Hemming anführt, iſt ein pauliniſcher Gedanke (Röm. 7, 4. 14, 9. 2 Cor. 5, 15. Tit. 2, 14.), der dem Zuſammenhange unſerer Stelle ganz fremd iſt.

[2]) An etwas derartiges denkt wohl Lutz, wenn er von der gemüthbewegenden Einwirkung der Vorſtellung von dem Tode Jeſu als Hinopferung eines fehlloſen Lammes redet (a. a. O. S. 358.).

Chriſti bezeugt habe, ohne aber weiter über die Art, wie dieſe Erlöſung zu Stande gekommen iſt, es zu einer beſtimmten dogmatiſchen Anſchauung zu bringen.

Von derſelben Erlöſung von der Macht der Sünde handelt nun die Stelle 2, 24., wo es heißt, Chriſtus ſei ſtellvertretend für uns geſtorben, *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι, τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.* Denn dem Leben, welches der *δικαιοσύνη* als dem Herrn, in deſſen Dienſt wir ſtehen ſollen, geweiht iſt (dat. commodi), ſteht gegenüber die Lostrennung von dem Herrn, dem bisher unſer ganzes Leben geweiht war, und das war die Sünde oder — um dem Plural gerecht zu werden — unſer geſammtes früheres Sündenweſen (die *παταία ἀναστροφή* 1, 18). Denn die urſprüngliche Bedeutung des *ἀπογίγνεσθαι* iſt ja: ſich entfernen, ſich losſagen wovon[1]), und da es die erſte Seite in dem Gegenſatze ausmacht, ſo iſt nicht abzuſehen, woher es durch die Bedeutung der zweiten beſtimmt werden und nicht vielmehr dieſe zum Begriff der Weihung, Hingabe an die Gerechtigkeit beſtimmen ſoll. Geſetzt aber auch, daß der Gegenſatz des *ζῆν* mehr den Begriff des Abſcheidens, Sterbens hineinlegen ſollte, ſo kann doch auch dieſer hier nur die Befreiung von unſerm bisherigen Sündenleben (*τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ βιοῦν* 4, 2.) bezeichnen, und das iſt ja genau der Begriff der *λύτρωσις* aus 1, 18. Nur iſt dieſe Erlöſung hier nicht als bereits im Prinzip durch das Blut Chriſti vollzogen gedacht wie 1, 19., ſondern als der praktiſche Zweck (*ἵνα*), welcher durch den zunächſt die Schuld der Sünde tilgenden Stellvertretungstod Chriſti immer mehr und mehr erreicht

---

[1]) Nach dieſer freieren Faſſung überſetzt noch Luther: der Sünden ohne ſein (vergl. Aretius: semoti a peccato a. a. O. S. 179.); ja Beza und H. Grotius berufen ſich auf Ambroſius, wenn ſie überſetzen: extra fieri, sejunctum et separatum esse, longe facti a peccatis. Sehr richtig erklärt die Stelle Bengel: denotatur liberatio a servitute peccati. nam *γενέσθαι τινός* fieri alicujus dicitur servus. *ἀπό* dicit sejunctionem (a. a. O. II. S. 520).

werden ſoll. Und hier liegt es allerdings ungleich näher anzunehmen, daß Petrus dieſe fortgehende Wirkung des Todes Chriſti ſich rein auf pſychologiſchem Wege vermittelt gedacht habe durch den zur Nachahmung anregenden Eindruck der Predigt von dieſem Tode. Denn wiederholt fordert er ja zu dieſer Nachahmung ſeines unſchuldigen und geduldigen Leidens auf (2, 21. 3, 18. 4, 1. 13. Vergl. §. 1. B.), ja 2, 21. ſagt er, daß wir zu ſolcher Unſchuld und Geduld berufen ſind, weil (ὅτι) auch Chriſtus gelitten hat, uns ein Vorbild laſſend. Er ſetzt alſo voraus, daß das Vorbild, welches uns Chriſtus in ſeinem Leiden gegeben hat (V. 22. 23.), für uns etwas Zwingendes, zur Nachahmung Rufendes und Treibendes habe, und grade auf dieſe Worte folgt unſre Stelle, in welcher die Lebenserneuerung als der Zweck des Todes Chriſti erſcheint[1]). Eine andere dogmatiſche Vermittelung der Erlöſung von der Macht der Sünde durch den Tod Chriſti kennt Petrus nicht und das ſtimmt mit ſeiner ganzen noch unentwickelten Lehranſchauung auf's Beſte zuſammen.

Nun hat man freilich gerade in unſrer Stelle eine eigenthümlich pauliniſche Lehre finden wollen. Der Beweis dafür aber bewegt ſich offenbar in einem Cirkel. Wenn man nämlich unſre Stelle erſt nach pauliniſchen Parallelen interpretirt,

---

[1]) Etwas anderes wäre es freilich, wenn das ἵνα ſich nicht ſowohl auf den Tod Chriſti, als vielmehr auf die durch den Tod Chriſti geſchehene Sühnung der begangenen Sünden bezöge, wie Huther a. a. O. S. 104. meint; denn dann wäre dieſe Sühnung das die Lebenserneuerung bewirkende Moment und man müßte ſich das etwa durch die Dankbarkeit vermittelt denken, wie Schumann a. a. O. II. S. 464. oder durch die Ermuthigung, welche die Befreiung von den begangenen Sünden giebt, wie Hensler a. a. O. S. 65. will. Allein im Zuſammenhange unſerer Stelle, die ſo ſtark das Vorbildliche des Leidens Chriſti hervorhebt, liegt das nicht und mit der ſonſtigen praktiſchen Benutzung des Leidens Chriſti bei Petrus ſtimmt allein unſere im Text gegebene Erklärung. Was Gerhard S. 307. 8. dogmatiſirt, ſtützt ſich wieder lediglich auf pauliniſche Stellen und iſt der unſrigen ganz fremd.

ſo iſt es natürlich, daß man darin pauliniſche Ideen findet[1]). So lange aber, wie wir geſehen haben, der Gedankenkreis unſers Schriftſtellers zur Erklärung der Stelle vollkommen ausreicht, iſt es exegetiſch völlig unberechtigt, pauliniſche Parallelen heranzuziehen, und daß in unſrer Stelle die darin geſuchte pauliniſche Lehre nicht enthalten iſt, läßt ſich leicht nachweiſen, da ihr in der That nicht weniger als alles fehlt, was für jene conſtitutiv iſt[2]). — Paulus nämlich gelangt zu einer beſtimmten dogmatiſchen Auffaſſung der Art und Weiſe, in welcher der Tod Chriſti unſre Befreiung von der Herrſchaft der Sünde vermittelt hat, durch den Begriff der realen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, in welche wir durch die Taufe verſetzt ſind (Gal. 3, 27.). Dieſe Lebensgemeinſchaft bedingt ebenſo eine Gemeinſchaft ſeines Todes (Röm. 6, 3.), das Mitgekreuzigtſein (Röm. 6, 6. Gal. 2, 20.), Mitgeſtorbenſein (Röm. 6, 8.), Mitbegrabenſein mit Chriſto (Röm 6, 4. Col. 2, 12), wie die Gemeinſchaft ſeines Auferſtehungslebens,

[1]) Schon Oecumenius erklärt ἀπογενόμενοι durch ἀποθανόντες (a. a. O. S. 504.). Calvin ſagt geradezu: hanc vim subesse morti Christi significat, ut carnem nostram mortificet, quemadmodum fusius tractat Paulus ad Rom. 6. (a. a. O. S. 46.), nach Gerhard will Petrus ſchon procul dubio exprimere Paulinum ἀποθανόντες ad Rom. 6, 10. (a. a. O. S. 297.) und ſämmtliche übrige Ausleger ſehen das für ſo ſelbſtverſtändlich an, daß ſie ſich meiſt damit begnügen, auf Röm. 6. zu verweiſen. Vergl. auch Baumgarten-Cruſius a. a. O. S. 416. Uſteri a. a. O. S. 217.

[2]) Das hat auch Reuß richtig geſehen, daß es unſerer Stelle an der eigenthümlich pauliniſchen Beſtimmung der Art und Weiſe, wie mittelſt des Todes Chriſti das neue Leben zu Stande kommt, durchaus fehlt. Er ſagt a. a. O. S. 586: Christ a emporté nos pêchés sur sa croix, mais ce fait n'est relié à celui de notre vie morale ultérieure, que par un lien tout extérieur (ἵνα) qui ressemble beaucoup plus à une généreuse invitation, à un pieux désir qu' à une nécessité intime et naturelle. Vergl. die S. 186. Anm. 1. citirte Stelle und S. 584: Lors même qu'elle (scil. la foi) se rapporte à Christ, il ne s'agit pas d'une union mystique du croyant avec lui. Auch Brückner ſucht a. a. O. S. 9. zu erweiſen, daß unſere Stelle in keiner Weiſe den pauliniſchen Lehrbegriff vorausſetzt.

das Mitauferwecktwerden (Eph. 2, 5. 6. Col. 2, 12. 13.), Mitleben mit Chriſto (Röm. 6, 4. 11.), welche beide die naturnothwendig zuſammengehörigen Seiten derſelben Lebensgemeinſchaft ſind (Röm. 6, 5.). Dieſes Mitſterben mit Chriſto realiſirt ſich aber in dem Abſterben des alten Menſchen, d. h. in dem Aufgeben des bisherigen Sündenlebens (Röm. 6, 2. 6.) dieſes Mitauferſtehn mit Chriſto in dem neuen gottgeweihten Leben, das der Menſch in Chriſto führt (Röm. 6, 11.). Dieſes ἐν Χριστῷ εἶναι (ſo wie ſein Correlatbegriff: Χριστὸς ἐν ἡμῖν), das nur der allgemeine Ausdruck für jene Lebensgemeinſchaft mit Chriſto iſt, bezeichnet bei Paulus unzählig oft das eigentlich characteriſtiſche Weſen des neuen Chriſtenlebens und iſt vermittelt durch den Beſitz des πνεῦμα Χριστοῦ (Vergl. Röm. 8, 9. 11. mit 8, 10. 1 Cor. 6, 17. u. a. St.). — Von dieſer ganzen ſpecifiſch pauliniſchen Lehranſchauung findet ſich bei Petrus noch keine Spur. Denn gerade das punctum saliens, auf dem dieſe Anſchauung beruht, die Vorſtellung von einer realen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, fehlt in unſrer Stelle ganz. Wir brauchen nicht einmal darauf ein Gewicht zu legen, daß das ἀπογίγνεσθαι, das ſich bei Petrus findet, nirgends bei Paulus vorkommt, und umgekehrt die Ausdrücke, welche bei Paulus konſtant wiederkehren, bei Petrus fehlen (obwohl auch dies kein unwichtiges Moment iſt, da ſich die Herübernahme einer derartigen, beſtimmt formulirten Lehranſchauung gern an die einmal dafür ausgeprägten, beſtimmten Formeln hält); aber vor allem muß hervorgehoben werden, daß das σὺν Χριστῷ, welches den Nerv jener ganzen pauliniſchen Deduktion bildet, hier völlig fehlt, und daß die poſitive Seite jener Lebensgemeinſchaft, das Mitauferſtehen mit Chriſto, auch nicht einmal ſcheinbar berührt wird [1]).

---

[1]) Es geht neben der eben beſprochenen Gedankenreihe in den pauliniſchen Briefen noch eine andere her, durch welche ebenfalls erwieſen werden ſoll, daß der Chriſt durch den Tod Chriſti von der Herrſchaft der Sünde befreit und für den Dienſt Chriſti gewonnen ſei. So heißt es Röm. 7, 4., wir ſeien dem Geſetze (das ja nach Röm. 7, 5. die Sünde

Um ſo ſicherer aber glauben die Ausleger die pauliniſche Idee von dem Mitſterben mit Chriſto in der Stelle 4, 1. gefunden zu haben und doch lehrt die Betrachtung des Zuſammenhanges derſelben ſofort, daß dies ganz unmöglich iſt. Petrus kehrt nämlich nach der am Ende des dritten Kapitels gemachten Abſchweifung, die durch die Erwähnung der ſegensreichen Bedeutung des Todes Chriſti hervorgerufen war, zu 3, 18. zurück, wo er Chriſti Leiden als Muſter für uns aufgeſtellt hatte; darauf führt ſchon das rekapitulirende οὖν. Da ferner das ὑπὲρ ἡμῶν nach den beſten Autoritäten unecht iſt, ſo iſt in dem Χριστοῦ παθόντος σαρκί gar nicht mehr von dem ſtellvertretenden Leiden Chriſti die Rede, ſondern es wird nur, wie es ſchon 3, 18. zunächſt beabſichtigt war, das Leiden Chriſti im Allgemeinen zum Muſter aufgeſtellt. Darum ermahnt er denn auch, die Chriſten ſollen ſich mit derſelben Geſinnung waffnen, nämlich mit der Geduld und Leidenswilligkeit, mit welcher Chriſtus gelitten hat. Wenn nun dieſe Ermahnung begründet wird (ὅτι), ſo kann das nur geſchehen durch einen Ausſpruch über die ſegensreiche Bedeutung des Leidens, welche, je mehr ſie erkannt wird, uns deſto williger zur Uebernahme dieſes Leidens macht. So erhellt ſchon aus dem Contexte, daß die fol-

---

hervorruft) getödtet durch den Tod Chriſti, der das Geſetz abrogirt hat (Eph. 2, 14. 15.), ſo daß wir nun Chriſti ſind, ihm angehören und dienen. So hat uns Chriſtus durch ſeinen Tod ſich zum Eigenthum erworben und von der Macht und Herrſchaft der Sünde und des Egoismus befreit (Röm. 14, 9. 2 Cor. 5, 15. Tit. 2, 14.). Auch dieſe Gedankenreihe kann unſrer Stelle nicht zum Grunde liegen, da gerade der Mittelpunkt derſelben, wonach unſer neues Leben Chriſto gehört und ſeinem Dienſt geweiht iſt, ihr fehlt, während bei Petrus das neue Leben der δικαιοσύνη geweiht iſt, welche ſchon der ideale Lebenszuſtand der Altteſtamentlichen Frommen war (Vergl. S. 166.). Wenn auch Paulus Röm. 6, 18. 19. von einem δουλεύειν τῇ δικαιοσύνῃ redet, ſo iſt dies nur durch das feine Antitheſenſpiel jenes Abſchnitts hervorgerufen und entſpricht ſo wenig ſeiner eigenthümlichen Lehranſchauung, daß er v. 19. ausdrücklich erklärt, er bequeme ſich mit dieſer Ausdrucksweiſe nur der Schwachheit ſeiner Leſer an.

genden Worte in die durch den ganzen Brief zerſtreuten Ausführungen über den Zweck des Leidens gehören, alſo eine dogmatiſche Ausſage über die Wirkung des Todes Chriſti gar nicht enthalten können. Eine ſolche kann aber auch in der That den Worten nur mit der willkührlichſten Gewalt obtrudirt werden. Denn das ὁ παθὼν ἐν σαρκί bezieht ſich nach dem Zuſammenhange einfach auf die Leiden, welche die Chriſten in ihrem irdiſchen Leben zu erdulden haben[1]), und nicht auf das geiſtige Mitſterben mit Chriſto, wodurch wir der Sünde abſterben, wovon auch in den Worten nicht die mindeſte Andeutung liegt[2]). Das πέπαυται ἁμαρτίας aber

---

[1]) Die Anſicht des Erasmus, der es von dem Leiden Chriſti verſtand, iſt ſchon von Calvin, Aretius, Beza u. a. zur Genüge bekämpft worden. Nichtsdeſtoweniger iſt ſie von den Socinianern, Semler und ſelbſt von Jachmann wieder aufgenommen, welcher ſagt: Weil Chriſtus für ſich die Sünde aufgehoben, hat er damit gezeigt, daß man ohne Sünde ſein könne (a. a. O. S. 161.). Eine weitere Widerlegung als dieſe Begründung bedarf dieſe Auffaſſung nicht.

[2]) Schon Oecumenius erklärt ohne Weiteres: ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ ἀντὶ τοῦ ὁ ἀποθανών, ὅμοια Παύλῳ λέγει Röm. 6, 8. 11. und nimmt es dann von dem ἀποθανεῖν, τῷ κόσμῳ δηλονότι (a. a. O. S. 525.). Am meiſten hing man ſich ſpäter an den vorausgeſetzten Parallelismus unſerer Stelle mit Röm. 6, 7. Calvin behauptet geradezu: eundem sensum habent haec verba quam illa ad Rom. 6, 7. Aber abgeſehen von der ganz willkührlichen Umſetzung des παθών in ἀποθανών und von der contextwidrigen Beziehung deſſelben auf das Abſterben der Sünde, fällt ſofort in die Augen, daß dann σαρκί in demſelben Verſe zweimal in ganz verſchiedenem Sinne gebraucht iſt, einmal von der ſündloſen σάρξ Chriſti und gleich darauf von der in der menſchlichen σάρξ ihren Sitz habenden Sünde. Das iſt Calvin auch nicht entgangen; allein er beruhigt ſich dabei, es anzumerken (notandum est carnis nomen hic diverso sensu bis esse positum a. a. O. S. 60.). Beza ſucht wenigſtens die Subſtitution des παθών für ἀποθανών dadurch zu rechtfertigen, daß er ihr den Zweck unterlegt, ut nos ad Christum, nostrum archetypum, revocaret (a. a. O. S. 409. Vergl. Gerhard a. a. O. S. 535.) und Hornejus erklärt den Wechſel in der Bedeutung von σάρξ für eine Antanaclasis (a. a. O. S. 114.). Steiger, der überhaupt dieſe Stelle ſehr flüchtig behandelt, findet darin einen Syllogismus, als deſſen Prämiſſe er den pau-

bezieht ſich nicht auf eine erlöſende Befreiung von der Macht der Sünde, ſondern ſpricht das einfache Factum aus, daß der, welcher leidet, dadurch mit der Sünde gebrochen hat (man bemerke das perfectum!), weil er ja damit bezeugt, daß er nicht mehr dem Willen der Welt gehorchen will, ſondern dem Willen Gottes leben (4, 2.). Es iſt zur Erklärung dieſer Ausſage nur das Eine zu erwägen, daß Petrus ja in dem ganzen Abſchnitte (3, 9.—4, 6. Vergl. S. 46.) nicht von allem möglichen Leiden redet, ſondern ſpeciell von dem Leiden, welches der Chriſt *διὰ δικαιοσύνην* (3, 14.) zu erdulden hat und welches ihm daraus erwächſt, daß die Welt befremdet iſt, wenn er nicht mehr mit ihr in denſelben Schlamm der Lü-

---

liniſchen Satz von dem Mitſterben mit Chriſto vorausſetzt (a. a. O. S. 377.) und ebenſo Uſteri a. a. O. S. 217. Dieſer geſteht zwar zu, daß das Mitſterben der Gläubigen mit Chriſto hier nicht ausgeſprochen ſei; allein es liege in dem (wie wir ſahen, unächten) *ὑπὲρ ἡμῶν* (das ſchon in den Evangelien vorkommt und an ſich unmöglich dieſe eigenthümlich pauliniſche Idee enthalten kann) und in dem Folgeſatz *εἰς τὸ μηκέτι* ꝛc. Aber dieſer Folgeſatz ſchildert ja nur den Gegenſatz des jetzigen und des früheren Zuſtandes und enthält gerade von dieſem Nerv der Argumentation gar nichts. Ja ſchon Wolf hat mit Recht denſelben gerade zur Widerlegung dieſer Faſſung ausgebeutet: qui *τὸ παθεῖν ἐν σ.* cum Grotio et aliis de affectibus carnalibus crucifigendis et interficiendis accipiunt, illi non attendunt, se hoc loco id intrudere quod Petrus v. 2. instar finis affert, qui ex perpessione ante commemorata consequatur ut scilicet non amplius ad suas aliorumque cupiditates sed ad dei voluntatem vitam componant (a. a. O. S. 151.) und auch Pott bemerkt ganz gut: de prava libidine exstirpenda formulas *ἀποθνήσκειν ἁμαρτίᾳ* solennes quidem esse scio, at nusquam *πάσχειν ἐν σαρκί* hoc sensu me legere memini (a. a. O. S. 125.). Nichtsdeſtoweniger iſt dieſe Faſſung ganz traditionell geworden und wird von den bibliſchen Theologen vielfach ohne Weiteres vorausgeſetzt (Vergl. Lutz a. a. O. S. 375. Schmid a. a. O. II. S. 178. 179. Hoffmann a. a. O. II. S. 326. 7.). Auch de Wette benutzt die Stelle a. a. O. S. 73. ganz in dieſem Sinne, obwohl er ſie S. 80. von einem Leiden im Sinne Chriſti verſteht, freilich auch da noch Röm. 6, 7. vergleichend, das dann nichts mehr mit unſrer Stelle zu thun hat. Aber mit Recht ſagt Huther: Dieſe Auffaſſungen leiden ſämmtlich an willkührlichen Ergänzungen, indem der einfache Gedankenzuſammenhang nicht beachtet wird (a. a. O. S. 146.).

derlichkeit hineinrennt (4, 4.)[1]). Wer aber dieſes von der ungläubigen Welt den Gläubigen um ihrer Losſagung von der Sünde willen bereitete Leiden auf ſich nimmt, der zeigt allerdings, daß er mit der Sünde gebrochen hat, daß er ſich von der Welt völlig losgeſagt hat, d. h. mit andern Worten, daß er ein wahrer Chriſt iſt[2]). Und weil das Leiden eine ſo ſegensreiche und ehrenvolle Bedeutung für den Chriſten hat, darum ermahnt Petrus, daſſelbe willig und geduldig auf ſich zu nehmen und darin Chriſto nachzufolgen.

Von dieſer Leidensnachfolge Jeſu redet auch die Stelle 4, 13.; und ſie könnte viel eher als 4, 1. den Anſchein gewinnen, als läge ihr eine pauliniſche Gedankenreihe zum

---

[1]) Schon Beda denkt bei dem hier erwähnten Leiden an das Martyrium, aber in viel zu engem Sinne, und lenkt dann auch wieder auf das „der Sünde abſterben" ein, weil wir dadurch allein dem für uns leidenden Chriſtus ähnlich werden können. Vergl. a. a. O. S. 983.

[2]) Von unſerer Auffaſſung der Stelle iſt diejenige wohl zu unterſcheiden, welche darin nur den allgemeinen Satz findet, daß das Leiden beſſere (sententia generalis de utilitate e rebus adversis percipienda Hottinger a. a. O. S. 131.). Ihr ſteht namentlich das Perfektum entgegen. Denn ſo wahr es iſt, daß das heilige Kreuz dazu gut iſt, daß es die Sünde dämpfe (Luther z. d. St.), ſo läßt ſich doch nimmer behaupten, daß, wer einmal gelitten hat, damit ſchon für immer zu ſündigen aufgehört hat, es könnte nur ein ſucceſſives Aufhören bezeichnet ſein. Gerhard bekämpft ausdrücklich dieſe Auffaſſung, wonach crux est προφυλακτικὸν peccati (a. a. O. S. 534.), Wolf und Hottinger dagegen citiren, um dieſelbe als bibliſch zu erweiſen, 2 Cor. 4, 16. Hebr. 12, 6. 11. Morus formulirt ihn ſo: res miserae sunt scholae pietatis (a. a. O. S. 162.) und Hensler: Wer am Körper leidet, wird vom Sündigen zurückgebracht (a. a. O. S. 176. Vergl. Pott a. a. O. S. 126. Ammon, bibliſche Theologie III. S. 108.). Auch dieſe Faſſung iſt wegen des Perfect nicht wortgetreu, und weil ſie das Leiden zu allgemein faßt, contextwidrig. Das Richtige hat ſchon Aretius: referri potest ad pios sub cruce, qui patiendo testantur, se peccato valedixisse (a. a. O. S. 204.) und neuerdings Huther: Wer um der Sünde willen, d. h. wegen des Gegenſatzes gegen die Sünde litt, der hat dadurch mit der Sünde gebrochen, ſo daß ſie keine Gewalt mehr über ihn hat (a. a. O. S. 146.).

Grunde. Freilich von dem Mitſterben mit Chriſto kann in ihr gar nicht die Rede ſein[1]); aber es könnte ſcheinen, als läge in ihr doch jene Idee einer Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, die, weil ſie naturgemäß durch die beiden Hauptſtadien der Erniedrigung und der Verherrlichung mit Chriſto hindurchgeht, das Mitleiden und Mitverherrlichtwerden mit Chriſto für die Chriſten zu einem ſolidariſchen macht[2]). Wenn nämlich Petrus ſagt, die Chriſten ſollten ſich der Gluth der Anfechtung um ſo mehr freuen, je mehr ſie damit an den Leiden Chriſti Antheil haben, damit ſie ſich dann auch bei der Offenbarung ſeiner Herrlichkeit um ſo mehr freuen könnten mit Jubeln: ſo liegt dieſem ἵνα allerdings ein nicht ausgeſprochener Gedanke zum Grunde, den wir ſuppliren müſſen. Allein gerade jenen pauliniſchen Gedanken von einer realen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto zu ſuppliren, haben wir doch in der That kein Recht, ſo lange derſelbe nicht anderweitig als pe-

---

[1]) Am offenbarſten trägt dies Steiger hinein: „Das κοινωνεῖν beſteht keineswegs zunächſt darin, daß man um des Bekenntniſſes Chriſti willen leidet, was Viele auch ohne Gemeinſchaft mit Chriſto thun, ſondern zunächſt wie V. 1. ff. zeigt, in der inneren Gemeinſchaft von Chriſti Leiden, in der aus dem rechtfertigenden Vertrauen auf ihren Werth folgenden Theilnahme an der Kraft, die uns ſelbſt der Sünde abſterben läßt, durch welches glaubensvolle Abſterben auch die äußeren Leiden geheiligt werden und die Verfolgungen um Chriſti willen eine wahrhafte Theilnahme an Chriſti Leiden" (a. a. O. S. 394.). Dieſe falſche Auffaſſung lehnt ſchon Luther ausdrücklich ab, wenn er ſagt: St. Peter redet nicht davon, daß wir das Leiden Chriſti ſollen fühlen, damit wir ſeiner theilhaftig werden durch den Glauben. Sondern alſo will er ſagen: Chriſtus hat gelitten, alſo denket ihr, daß ihr auch leidet und verſucht werdet.

[2]) Auf etwas Derartiges ſcheint ſchon Calvin hinzudeuten, wenn er ſagt: Praecipua consolatio ex Christi societate petenda est — quod in suum ordinem nos aggregat filius dei, ut in beatam coelestis gloriae societatem nos secum adducat. Tenendum est enim illud axioma, nos mortificationem Christi in carne nostra ferre ut vita ejus manifestetur in nobis. Wie hiermit ſchon auf eine pauliniſche Stelle hingewieſen iſt, ſo vergleicht Gerhard ausdrücklich S. 653. Stellen, wie Röm. 8, 29. 2 Cor. 1, 5. 4, 10. Gal. 6, 17.

triniſch nachgewieſen iſt. Vielmehr ſehen wir uns darauf hingewieſen, denſelben in einem Gedankenkreiſe zu ſuchen, in dem wir ſchon ſonſt vielfältig die Quelle der petriniſchen Anſchauungen gefunden haben und das ſind die Reden Chriſti.

Nun hat aber Chriſtus wiederholt geſagt, daß es zum Weſen eines μαθητής und δοῦλος gehöre, das Schickſal ſeines διδάσκαλος und κύριος zu theilen (Matth. 10, 25. 20, 22. 23. Luc. 6, 40. Joh. 15, 20.); er hat ausdrücklich erklärt, daß wer ſein Kreuz nicht auf ſich nehme und ihm nicht nachfolge, ſeiner nicht werth ſei und nicht ſein Diener ſein könne (Matth. 10, 38. 16, 24. Luc. 9, 23. 14, 27.). Er hat im unmittelbaren Zuſammenhange mit der Nothwendigkeit dieſer Leidensnachfolge für ſeine Diener darauf hingewieſen, daß ſein in derſelben einſt treu bewährter Diener einſt ſein werde wo er iſt und von ſeinem Vater geehrt werden (Joh. 12, 26. Vergl. 14, 3. 17, 24.) und hat denen, welche um ſeinetwillen verfolgt werden, großen Lohn im Himmel verheißen (Matth. 5, 11. 12. Luc. 6, 22. 23.), auf den ſie ſich jetzt ſchon freuen ſollen (χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, an welchen Ausdruck ſelbſt das χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι in unſrer Stelle ausdrücklich anklingt). Aus dieſen Ausſprüchen Chriſti folgt der Gedanke, daß die Leidensgemeinſchaft mit Chriſto, d. h. die Theilnahme an den von Chriſto erlittenen Leiden, welche von den Gläubigen ebenfalls um Chriſti und ſeiner Sache willen erlitten werden, das nothwendige Kennzeichen ſeiner wahren Jünger ſei[1]) und daß ein ſolcher wahrer Jünger allein den

[1]) Wenn Morus ſagt: Aliter nos non sumus participes miseriarum ejus quam similitudine Christi qui et ipse fuit miser (a. a. O. S. 170.), ſo könnte es noch ſcheinen, als ob dieſe Aehnlichkeit eine äußerliche, zufällige iſt. Sie iſt aber in der Natur der Sache ſelber begründet. Denn Chriſtus litt durch die Feindſchaft der ungläubigen Welt, die auch dem die Sache Chriſti vertretenden Jünger dieſelben Verfolgungen bereitet. Darum erklärt ſchon Hottinger richtig: easdem i. e. similes ob causas cum Christo perferre calamitates (a. a. O. S. 137.) und noch beſſer Huther: An dieſem Leiden, das Chriſtus ſelbſt erduldet hat, nehmen auch die Gläubigen Theil, indem die Welt an ihnen dieſelbe Feind-

himmliſchen Lohn der Gemeinſchaft ſeiner Herrlichkeit erwarten könne[1]). Dieſer Gedanke begründet aber vollkommen das ἵνα in unſrer Stelle, welche jene Leidensgemeinſchaft mit Chriſto als das nothwendige Erforderniß hinſtellt, damit wir uns einſt der Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit freuen können (Vergl. S. 27.). Es erhellt alſo, daß hier die Ermahnung zur Freudigkeit im Leiden (χαίρετε) nicht anders begründet iſt als 4, 1. die Ermahnung zur Leidenswilligkeit. An beiden Stellen liegt der Gedanke im Hintergrunde, daß nur, wer ſo mit Chriſto und um ſeiner Sache willen leidet, ein rechter Jünger Chriſti iſt, nur daß dort mehr auf den irdiſchen Erfolg (das Brechen mit der Welt und ihrem böſen Willen 4, 1. 2.), hier auf den himmliſchen (die Theilnahme an der Herrlichkeit Chriſti 4, 13.) hingewieſen iſt. Von dieſer Stelle aus gewinnen auch die bei Petrus ſo häufigen Ermahnungen, das Beiſpiel des unſchuldig und geduldig leidenden Chriſtus nachzuahmen (2,12. 3, 18. 13. Vergl. §. 1. B. S. 213.) noch eine beſondere Bedeutung, weil ſie nur Aufforderungen zu derſelben Leidensnachfolge ſind, der ſchon Chriſtus ſo hohe Verheißungen gegeben hat[2]).

ſchaft beweiſt, wie an Chriſtus, da er es iſt, der in ihnen gehaßt wird (a. a. O. S. 160.).

[1]) Vergl. Aretius: aliter gloriae Christi non potestis fieri participes, haec sola via est ad gloriam (a. a. O. S. 214.). In ſeiner Weiſe drückt das Auguſti ſo aus: Ihr leidet, wie Chriſtus, aber ihr ſollt auch wie er dafür ſchadlos gehalten werden (a. a. O. S. 251.).

[2]) Gar nicht hierher gehört die Stelle 5, 1. Denn die παθήματα τοῦ Χριστοῦ von den Leiden zu verſtehen, die Petrus in der Nachfolge Chriſti erduldet und in denen „er zeigt, wie der Gläubige Chriſto ſein Kreuz nachtragen müſſe" (Huther a. a. O. S. 168. Vergl. Calvin und Hornejus a. a. O. S. 133.: afflictiones suas, quas propter praedicationem Christi patiebatur, allegat) halte ich für ganz willkührlich und μάρτυς von dem Zeugniß durch die That zu faſſen, wie ſchon Beda that, und ſpäter Calvin (potest hoc de doctrina exponi; malo tamen ad vitam referre, quod passiones Christi in carne sua repraesentet Petrus a. a. O. S. 71.), Gerhard, Hornejus, Bengel u. a. bei der eigenthümlichen, durchgängigen Vorſtellung des Apoſtels von ſeinem

Bei Paulus dagegen ist die Leidensnachfolge Christi (2 Cor. 1, 7.) sogleich in weitere oder nähere Beziehung gebracht mit jener Idee der realen Lebensgemeinschaft mit Christo. Das zeigt sich wohl schon darin, daß nicht mehr bloß von einer Theilnahme an den Leiden Christi die Rede ist, sondern von dem Erdulden der *παθήματα Χριστοῦ* selbst (2 Cor. 1, 5. Col. 1, 24.) oder der *νέκρωσις Ἰησοῦ* (2 Cor. 4, 10.); und wie jene Gemeinschaft sich zunächst zeigt in dem *συναποθανεῖν* und *συνεγείρειν* (Vergl. S. 287.), so zeigt sie sich auf diesem Punkte in dem *συμπάσχειν* und *συνδοξάζεσθαι* (Röm. 8, 17. Vergl. 2 Tim. 2, 11. Phil. 3, 10.). Es ist klar, daß eine Ableitung der petrinischen Stelle aus diesem paulinischen Gedankenkreise nach dem oben Gesagten weder nöthig, noch, da wir hier bereits offenbar das ungleich Entwickeltere haben, möglich ist.

Man hat endlich noch eine Wirkung des Todes Christi oder doch eine Andeutung seines hohepriesterlichen Amtes in der Stelle 2, 5. finden wollen, wo es heißt, daß die geistlichen Opfer, welche das priesterliche Volk des neuen Bundes *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Vergl. S. 128.) Gott darbringt, Gott wohlgefällig seien[1]). Aehnlich ist es, wenn 4, 11. die

---

apostolischen Zeugnißamte (vergl. Abschn. III. S. 198.) für ganz unmöglich. Der scheinbar inconcinne Gegensatz des *μάρτυς* und *κοινωνός* hebt sich sofort, wenn man bedenkt, daß Petrus von der zukünftigen Herrlichkeit Christi natürlich nicht in dem Sinne *μάρτυς* sein kann, wie von der, welche er mit Augen gesehen hat. Da er aber in Hoffnung gewiß ist, einst Theilnehmer jener Herrlichkeit zu sein, so ist er mit dieser seiner Gewißheit doch gewissermaßen auch ein Zeuge oder ein mit seiner eigenen Person und ihrer Hoffnung haftender Bürge für dieselbe, so weit man wenigstens irgend Bürge für etwas Zukünftiges sein kann.

[1]) Während bereits Didymus das *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* richtig von *ἀνενέγκαι* abhängig machte (Enarratio a. a. O. S. 290.) und Beda es noch allgemeiner auf alles Vorige bezog (a. a. O. S. 970.), weil man nichts Gutes ohne durch Christum thun könne, haben von Luther bis auf Steiger alle Exegeten, die sich auf die Frage näher einließen, es mit *εὐπροσδέκτους* verknüpfen zu müssen geglaubt. Dann sollten unsere Opfer durch Christum erst Gott wohlgefällig gemacht sein, weil er imperfactio-

Chriſten aufgefordert werden, Gott zu verherrlichen διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ [1]). Dieſe Stellen ſind aber nur der Ausdruck des allgemeinen chriſtlichen Abhängigkeitsgefühls, das ſich bewußt

---

nem et immunditiem illis adhaerentem sua perfectissima obedientia tegit suaque intercessione commendat (Gerhard a. a. O. S. 172.) oder tanquam mediator et summus sacerdos (dieſe Idee findet ſich ſich ſchon bei Didymus) ſelbſt unſere Opfer Gott darbringt (Hornejus a. a. O. S. 54.), oder ſie waren wohlgefällig propter Christum, qui peccata nostra morte cruenta in cruce perpessa expiavit (Pott a. a. O. S. 69. Vergl. Hensler a. a. O. S. 82.). Allein ſelbſt bei dieſer Verbindung mit εὐπρ. tritt oft bereits der Gedanke auf, der eigentlich jener erſten angehört, daß die Opfer durch Chriſtum geſchehen, z. B. bei Luther, Morus, Hensler und Steiger (indem die Opfer durch Chriſtum geſchehen, ſind ſie durch ihn Gott angenehm, a. a. O. S. 229.), ſo daß manche Ausleger erklären, der Sinn bleibe bei beiden Verbindungen derſelbe. Dann aber iſt es nur conſequent, dieſe Verbindung mit εὐπρ. ganz aufzugeben und zu der älteſten mit ἀνενέγκαι zurückzukehren, wie auch de Wette und Huther gethan haben. Mit Recht bemerkt auch de W., der Gedanke, daß die Opfer Gott durch Chriſtum erſt wohlgefällig ſeien, ſei hier faſt unſchicklich, indem ihm die zwar an ſich wahre, aber die ermunternde Idee des chriſtlichen Prieſterthums ſchwächende Vorausſetzung, daß die dargebrachten Opfer an ſich immer noch von Sünde befleckt ſeien, zum Grunde liegt (a. a. O. S. 47.). Dann iſt aber der einfache Sinn der Stelle nur der, daß alle wahrhaft Gott wohlgefällige Lebensthätigkeit in ſeinem Dienſt (Opfer) nur durch Chriſtum vermittelt ſei.

[1]) Das δοξάζειν in dieſer Stelle ſcheint nach dem Zuſammenhange ein thatſächliches zu ſein. Nicht ſowohl durch unſer Lob, als vielmehr durch all' unſer Reden und Thun, durch all' unſern Dienſt mit den Gaben, die wir von Gott empfangen haben, ſoll der Geber derſelben geprieſen oder verherrlicht werden. Auch dazu, wie zu allem wahrhaft guten Thun (2, 5.), können wir allein durch Chriſtum Kraft empfangen, quia quicquid habemus ad ministrandum virtutis solus ipse nobis suggerit (Calvin a. a. O. S. 65.). So faßt es auch Gerhard wenigſtens primo loco (was er a. a. O. S. 631. weiter beibringt, iſt mehr oder weniger willkührlich dogmatiſirend hineingetragen), und ſo die Neueren, Steiger, de Wette und Huther. Zu einſeitig dagegen und ohne Rückſicht auf den Zuſammenhang faßt es Pott: per Christum qui dei recte colendi rationem et facultatem religione sua nobis suppeditavit (a. a. O. S. 136.).

iſt, nichts wahrhaft Gottwohlgefälliges ohne durch Chriſtum thun zu können. Wie aber dieſe Vermittelung unſers Thuns durch Chriſtum näher gedacht iſt, darüber ſagen die Stellen nichts aus und aus anderweitigen Ausſagen des Apoſtels etwas zu ſuppliren, iſt mißlich und führt zu Willkührlichkeiten. Vielmehr müſſen wir geſtehen, daß über die Art, wie das neue Leben durch Chriſtum zu Stande kommt, Petrus ſo wenig von poſitiver Seite eine beſtimmter dogmatiſch fixirte Antwort ertheilt, wie über die Erlöſung von der Macht der Sünde auf negativer Seite.

§. 6. Die Hoffnung und ihre Vermittelung durch die Auferſtehung und Erhöhung Chriſti.

In der Sündenvergebung, der Geiſtesmittheilung und der Erlöſung von der Macht der Sünde liegt alles beſchloſſen, was als der Ertrag der meſſianiſchen Wirkſamkeit Chriſti den Gläubigen bereits gegenwärtig zu Theil wird. Wie ſich dadurch von einer Seite die Verheißung Israels erfüllt, haben wir nicht nur in §. 4. und 5. wiederholt anzudeuten Gelegenheit gehabt, ſondern auch Abſchnitt II. §. 2. ausführlich entwickelt. Allein die Altteſtamentliche Verheißung enthielt noch viel mehr, was durch den Meſſias verwirklicht werden ſollte (Vergl. Act. 3, 21.) und dieſes beſaßen die Gläubigen einſtweilen erſt in der Hoffnung; aber dieſer Hoffnungsbeſitz war nicht weniger durch Chriſtum vermittelt, wie alles, was ſie ſchon wirklich beſaßen. Während nun der bereits realiſirte Heilsbeſitz hauptſächlich als durch den Tod Chriſti vermittelt erſcheint, erſcheint die Hoffnung weſentlich vermittelt durch die Auferſtehung und die daran ſich anſchließende Erhöhung Chriſti[1]). Darauf werden wir etwas näher einzugehen haben.

[1]) Dieſes iſt das wirkliche Verhältniß der Bedeutung, die dem Tode und der Bedeutung, die der Auferſtehung für die Heilsvermittelung bei Petrus beigelegt wird. Wenn Schumann behauptet, Petrus habe nach ſeinem raſchen, feurigen Weſen zuerſt und vor Allem die auf die Auferſte-

In den Reden der Apostelgeschichte haben wir — abgesehen von der Wiederkunft Christi (Vergl. S. 75.), die ja selbst ganz in der Zukunft liegt und darum Gegenstand der Hoffnung ist — eigentlich nur eine Andeutung darüber, daß Christus der Vermittler dessen ist, was wir von der Zukunft hoffend erwarten, in der Stelle Act. 3, 15., wo Christus, der von Gott Auferweckte, der Urheber des Lebens (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς) genannt wird. Der Ausdruck ist allerdings etwas unbestimmt, allein das Natürlichste ist anzunehmen, daß Christus als der Auferstandene selbst die Todten auferweckt und also Urheber der ζωή wird, die ja der nächste Gegenstand der Christenhoffnung ist[1]) (Vergl. S. 71.). Vielleicht kann man dabei an die Stellen denken, wo Christus sich die Macht, die Todten aufzuerwecken beilegt, wie Joh. 5, 28. 11, 25.; aber über die Art, wie diese Urheberschaft mit der Auferstehung zusammenhängt, enthält die Stelle nichts Lehrhaftes.

In umfassenderer Weise wird in dem Briefe die Auferstehung Christi und zwar im engen Zusammenhange mit seiner Erhöhung als das Fundament der Hoffnung genannt (1, 21.). Wie der Apostel an dieser Stelle die Fortbildung des Glaubens an die Auferweckung Christi zur Hoffnung auf den Gott,

---

hung sich gründende Hoffnung ergriffen, das habe ihn aber doch nicht gehindert, später, nämlich in seinem Briefe, bei ruhigem und gründlichem Erwägen und Durchdenken der Heilswahrheit auch dem Tode Christi die ihm gebührende, hohe Bedeutung zu geben (a. a. O. II. 459. 60.), so ist das augenscheinlich unrichtig. In den Reden ist weder der Tod noch die Auferstehung so wie im Briefe direkt als heilsvermittelnd dargestellt, von beidem finden sich nur Andeutungen; und gerade die Vermittelung der Hoffnung durch die Auferstehung Christi ist nirgends in den Reden so wie in dem Briefe entwickelt. Wenn aber Brückner von dem Briefe behauptet, daß der Kern der Heilsvermittelung in der Auferstehung liege (a. a. O. Einl. S. 3. 4.), so ist das wieder viel zu viel behauptet, da die beiden vorigen Paragraphen gezeigt haben, daß die eine ganze Seite der Heilsvermittelung lediglich auf den Tod Christi zurückgeführt wird.

[1]) Vergl. Meyer a. a. O. S. 76. und über eine falsche Auffassung der Stelle Abschn. III. §. 3. S. 253. Anm. 1.

der Chriſtum auferweckt hat, ſich gedacht habe, iſt Abſchnitt I. §. 1. S. 42—44. ausführlich entwickelt worden. Ebenſo ſagt er 1, 3., daß wir durch die Auferſtehung Chriſti wiedergeboren ſind zu einer lebendigen Hoffnung [1]). Ganz ſo aber wie in der erſten Stelle iſt dieſe Lehranſchauung durchaus nicht auf irgend eine beſtimmtere Weiſe dogmatiſch vermittelt, ſondern lediglich aus der eigenen Lebenserfahrung des Apoſtels geſchöpft. Die Jünger hatten während ſeines Lebens, als ſie noch um ihn waren, Jeſum von Nazareth als den Meſſias erkannt, an ihn knüpften ſich alſo alle die meſſianiſchen Hoffnungen, welche die Verheißung des Alten Teſtaments in dem frommen Juden erregte. Nun aber ſtarb Jeſus am Kreuze und damit waren alle jene Hoffnungen, deren Erfüllung an ſeine Erſcheinung auf der Erde geknüpft war, zu Grabe getragen. Erſt als Jeſus von den Todten auferweckt wurde, da begann für ſie ein neues Leben der Hoffnung. Derſelbe Gott, der dieſes Wunder gethan und damit ſeine Verheißung erfüllt hatte, konnte und mußte nun auch

---

[1]) Die richtige Auffaſſung der Stelle hängt theils ab davon, daß das εἰς ἐλπίδα in richtiger Weiſe mit ἀναγεννήσας verbunden wird, worüber S. 39. Anm. 1. ausführlich geſprochen iſt, theils davon, daß δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. von ἀναγεννήσας abhängig gemacht wird. Nach dem Vorgange Aelterer, wie Oecumenius und Bengel, haben nämlich Steiger, Jachmann und de Wette dieſe Worte zu ζῶσα ziehen wollen. Das ζῶσα muß dann aber immer in einer dem Worte nicht zukommenden Bedeutung (z. B. lebendig gemacht) genommen werden, da das bloße Prädikat: lebendig (vergl. S. 92. Anm. 2.) offenbar keine durch διά beſtimmbare Relation duldet. Der Grund, welcher gegen die Verbindung mit ἀναγεννήσας angeführt wird, daß es in dieſem Falle gleich hinter dem Verbo ſtehen müßte (vergl. de Wette a. a. O. S. 31.), fällt ſofort weg, wenn wir erwägen, daß das εἰς ἐλπίδα gar nicht vom Verbo getrennt werden konnte, weil es den Begriff deſſelben erſt vervollſtändigt. Denn nicht von der Wiedergeburt überhaupt redet der Apoſtel, ſondern von der Wiedergeburt zur Hoffnung. So haben denn mit Recht Huther, Brückner und Steinmeyer dieſe Verbindung aufgegeben und die richtige mit ἀναγεννήσας acceptirt, mit der ſchon Calvin, Gerhard, Knapp (Scripta var. arg. II. S. 364.) u. a. vorangegangen waren.

alles Uebrige, was den Gegenstand seiner Verheißungen bildete, wenn auch auf wunderbaren, ihnen einstweilen noch dunkeln Wegen seiner Erfüllung entgegenführen. So ward die Stunde, da ihnen die Auferstehung Jesu von den Todten zur Gewißheit ward, für die Jünger die Geburtsstunde eines neuen Lebens der Hoffnung (1, 3.), so ward ihr Glaube an den Gott, der Christum von den Todten auferweckt hatte, zugleich zur Hoffnung auf den Gott, der nun auch alle seine Verheißungen hinausführen und alle ihre Hoffnungen herrlich erfüllen werde (1, 21.). Wir sehen also auch diese Anschauung von der Bedeutung der Auferstehung Christi sich unmittelbar aus den Erfahrungen des Apostels, als des Augenzeugen des Lebens Christi entwickeln [1]).

An eine Entlehnung pauliniſcher Ideen iſt alſo auch bei dieſem Lehrſtücke nicht zu denken. Man kann dieſelben überhaupt nur willkührlich hineintragen, und muß zu dieſem Behufe noch unſre Stelle ſelbſt unrichtig erklären. Denn die pauliniſche Idee von dem Mitauferſtehen mit Chriſto zu einem neuen, geiſtlich-ſittlichen Leben (Vergl. §. 5. S. 287.) kann man in der Stelle nur finden, wenn man die enge Verbindung des ἀναγεννήσας mit εἰς ἐλπίδα verkennend, daſſelbe von der ſittlichen Wiedergeburt im Allgemeinen faßt [2]), die nach 1, 23.

---

[1]) Vergl. Lechler a. a. O. S. 122: Hier erkennt man einen der erſten Jünger wieder, den die Botſchaft, daß der Herr auferſtanden iſt, wieder lebendig gemacht und zur Glaubensfreudigkeit und gewiſſen Hoffnung erweckt hat.

[2]) Schon die Clementiniſchen Abumbrationen tragen fälſchlich diese Auferſtehung mit Chriſto oder die Auferſtehung Chriſti in uns in die Stelle 1, 3. hinein: pater regeneravit nos per resurrectionem Jesu Christi secundum fidem vestram (?) resurgentis in nobis. Auch Luther ſieht die Auferſtehung zugleich als Grund der geiſtig-ſittlichen Wiedergeburt an: „Wir warten gewißlich des Lebens darum, daß er auferſtanden und gen Himmel gefahren iſt. Denn darum iſt er hinaufgefahren, daß er uns ſeinen Geiſt gebe, auf daß wir neu geboren würden.“ Dieſe Erklärung zeigt ſelbſtverſtändlich, wie wenig es möglich war, unſerer Stelle aus ſich ſelbſt eine Beziehung zwiſchen der Auferſtehung und der ſittlichen Wiedergeburt

nicht als ein geiſtiges Mitauferſtehen mit Chriſto durch die Auferſtehung Chriſti, ſondern als eine göttliche Neuſchöpfung durch das Wort Gottes erfolgt (Vergl. S. 184. und beſonders Anm. 2.). Den bei Paulus häufig ſich findenden Gedanken aber, daß die Auferſtehung Chriſti die Bürgſchaft für unſre Auferſtehung giebt (Röm. 8, 11. 1 Cor. 15, 20. 21. 2 Cor. 4, 11. 14. 1 Theſſ. 4, 14. u. a. a. St.), der übrigens mit jenem erſten zuſammenhängt, kann man nur in unſre Stelle hineintragen, wenn man die ἐλπίς, welche die ganze Fülle meſſianiſcher Hoffnungen umfaßt, wie wir ſie Abſchn. I. §. 3. beſchrieben haben, willkührlich auf die Auferſtehungshoffnung beſchränkt [1]), von der unſre Stelle um ſo weniger

---

zu entnehmen; denn von der Himmelfahrt und Sendung des Geiſtes, die Luther zu dieſem Behufe hat hineinziehen müſſen, enthält dieſelbe garnichts. Calvin hält ſich ſehr im Allgemeinen, geht aber doch auch von jener pauliniſchen Idee aus, wenn er ſagt: resurrectionem adduxit, quia de nova vita agebat (a. a. O. S. 15.). Steiger, trotzdem daß er δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. fälſchlich zu ζῶσα zieht, will doch ſachlich die ſittliche Neugeburt durch die Auferſtehung bewirkt ſein laſſen (a. a. O. S. 75. 76.) und Huther, obwohl er ἀναγεννήσας richtig mit εἰς ἐλπ. verknüpft, ſcheint doch auch noch nicht ganz von jener Idee losgekommen zu ſein, wenn er ſagt: durch die Auferſtehung Chriſti iſt auch der Gläubige zum Leben auferſtanden (a. a. O. S. 42.).

[1]) So ſagt ſchon Oecumenius zu ἐλπὶς ζῶσα: καὶ πόθεν τὸ ζῆν χουσα; ἀπὸ τοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος. ἐν οἷς γὰρ ἀνέστη, τῆς αὐτῆς ἀξιώσει καὶ τοὺς διὰ πίστεως τῆς εἰς αὐτὸν προσιόντας αὐτῷ (a. a. O. S. 484.) und Beda V.: resurrexit ex mortuis ut et nos per eum resurrecturos esse speremus (a. a. O. S. 963.); noch ausführlicher begründet dieſe Faſſung Hornejus: regenuit nos in spem vitae, quam Christus resurrectione nobis attulit, nam dum ipse ex mortuis resurrexit, mortem non in se tantum sed in nobis etiam penitus devicit (a. a. O. S. 11.). Ihm folgen im Weſentlichen Grotius, Bengel, Morus, Pott, Auguſti, Hensler und noch de Wette, der ja dieſelbe falſche Verbindung des δι' ἀναστ. wie Oecumenius hat, ſagt mit deutlicher Anſpielung auf die pauliniſche Vorſtellung: die Hoffnung iſt lebendig durch die Auferſtehung Chriſti als des Erſtgebornen unter den Entſchlafenen, der lebendig gemacht ward dem Geiſte nach (a. a. O. S. 32.). Ebenſo beſchränken die Hoffnung auf die Auferſtehungshoffnung von Cölln a. a. O. II.

redet, als gleich 1, 4. die κληρονομία als Gesammtgegenstand der Hoffnung erscheint. Ganz fremd der Stelle 1, 3. ist aber der Gedanke, daß die Auferstehung Christi, als Besiegelung seiner Messianität (Röm. 1, 4.) und aller seiner messianischen Heilsthaten, der Grund des christlichen Glaubens sei (1 Cor. 15, 14. 17. Col. 2, 12.), wenn man denselben auch irgend wie mit der Hoffnung in Verbindung bringt [1]).

Wir sagten S. 55., daß alles, was den Gegenstand der Hoffnung bildet, von negativer Seite her ausgedrückt wird durch den Begriff der σωτηρία, der Errettung von der ewigen ἀπώλεια. In diesem Sinne wird nun der σωτηρία auch 3, 21. gedacht und wie in den bisher besprochenen Stellen die subjective Christenhoffnung vermittelt gedacht war durch die Auferstehung Jesu Christi, so wird dasselbe in dieser von dem Gegenstande der Hoffnung ausgesagt, nur daß derselbe von negativer Seite her bezeichnet wird. Denn es heißt in dieser Stelle: σώζει βάπτισμα — δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. [2]). Inwiefern in dieser Stelle die Taufe als rettend dargestellt wird, werden wir im nächsten Paragraphen sehen; hier kommt es nur darauf an, daß der Gegenstand der Hoffnung, die de-

---

S. 242. Anm. 27., Knapp a. a. O. II. S. 344., Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 447., Schumann a. a. O. S. 459. und Steinmeyer a. a. O. S. 25.

[1]) So sagt schon Aretius: resurrectione Christi obsignata sunt nobis omnia ejus merita a. a. O. S. 123. Vergl. Gerhard a. a. O. S. 49. und noch neuerdings Brückner: Die Wiedergeburt kommt aus der πίστις und diese gründet sich auf die Auferstehung (1 Cor. 15, 14.). Allein von der πίστις ist eben in unserer Stelle auch nicht mit einem Wort die Rede (a. a. O. S. 31. Anm.).

[2]) Wir setzen voraus, daß δι' ἀναστάσεως von σώζει abhängt, was offenbar am nächsten liegt und allein sprach- und sachgemäß ist. Die Verbindung mit ἐπερώτημα, die Oecumenius, Grotius, Gerhard, Hornejus, Pott, Augusti und Hensler haben, an sich sehr hart, ist bei der richtigen Erklärung dieses Wortes (siehe den folgenden Paragraphen) ganz unmöglich.

finitive Rettung von der ἀπώλεια, vermittelt gedacht ist durch die Auferstehung Christi. Man hat auch in dieser Stelle die Idee von einem Mitauferstehen mit Christo [1]) und von der Besiegelung des Glaubens oder der Hoffnung (im subjectiven Sinne) durch die Auferstehung Christi [2]) gefunden; aber abgesehen von der Willkühr, mit der diese Erklärungen den Wortlaut der Stelle behandeln, setzen sie alle einen falschen Begriff der σωτηρία voraus. Diese ist die göttliche That der Errettung und nicht ihre menschliche Vermittelung; auch ist sie nicht das messianische Heil überhaupt [3]), sondern allein die im messia-

---

[1]) De Wette sagt: Wie wir in der Taufe mit Christo dem Fleisch und der Sünde absterben, so erstehen wir mit ihm dem Auferstandenen zu einem neuen Leben durch die im Glauben angeeignete Auferstehung Christi (a. a. O. S. 76.). Aber nicht nur das Mitauferstehen, sondern auch die Aneignung im Glauben ist ja unsrer Stelle ganz fremd. Dann aber ist die σωτηρία doch in keinem Fall das neue Leben, das durch jenes Mitauferstehen mit Christo zu Stande kommt. Uebrigens bekämpft schon Gerhard a. a. O. S. 494. Nr. 1. eine ganz gleiche Fassung und Hornejus bringt dieselbe sogar trotz seiner Verbindung des δι' ἀναστ. mit ἐπερωτ. heraus (a. a. O. S. 109.). Obwohl in anderer Fassung, kommt doch die Steiger'sche Erklärung sachlich auf dasselbe hinaus. Die Kraft, sagt er, in der sich Christus dem Reiche des Todes und der Sünde als Mensch entriß, ist eine der Menschheit durch ihn verliehene und noch ferner zu verleihende Kraft, und beschreibt diese dann als die Kraft eines neuen Lebens (a. a. O. S. 373.). Allein um eine solche kann es sich in dieser Stelle gar nicht handeln, da die σωτηρία nicht das neue geistig-sittliche Leben ist.

[2]) Als fundamentum et argumentum πίστεως faßten die Auferstehung Semler a. a. O. S. 187. und Gerhard mit ausdrücklicher Bezugnahme auf 1 Cor. 15, 17. (a. a. O. S. 474.); als Inhalt des Glaubens Morus (quoniam in baptismo profitemur nos in Jesum resuscitatum credere a. a. O. S. 168.), als Bestätigung der Hoffnung im subjectiven Sinne Aretius (pii in resurrectione Christi de sua salute imprimis confirmantur a. a. O. S. 200.) und Hottinger (spem certam sc. aeternae salutis nobis affert reditus Christi in vitam a. a. O. S. 131.); allein diese Auffassungen gehen völlig über den Wortlaut der Stelle hinaus, in der weder vom Glauben noch von der subjectiven Hoffnung die Rede ist, und sind nur errathen. Auch scheitern sie alle, etwa die letzteren ausgenommen, an dem richtig gefaßten Begriff der σωτηρία.

[3]) Bei dieser Voraussetzung müßte man sich freilich sehr wundern,

niſchen Gerichte erfolgende endgültige Errettung von der ἀπώλεια; das folgt ſchon daraus, daß ſie mit der Errettung aus der Sündfluth verglichen wird, die Chriſtus ſelbſt als ein Vorbild für das meſſianiſche Gericht dargeſtellt hat (Matth. 24, 37. ff. Luc. 17, 26. 27. Vergl. 2 Petri 2, 5.) und wird im folgenden Paragraphen noch unzweifelhafter erhellen.

Wie ſich aber Petrus die Vermittelung der σωτηρία durch die Auferſtehung gedacht habe, kann erſt verſtanden werden, wenn wir erwägen, daß die Auferſtehung nur das erſte Moment der Erhöhung Chriſti zur meſſianiſchen κυρίοτης bildet (Vergl. §. 1. A. S. 205.). Aehnlich nun, wie in der Stelle 1, 21. die Mittheilung der göttlichen δόξα noch hinzugefügt wird, werden auch 3, 21. die verſchiedenen Momente derſelben, die Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten Gottes und die Herrſchaft über alle Engel und Gewalten ſogleich angereiht (3, 22.). Dieſe Anreihung kann gar nicht anders motivirt werden, als dadurch, daß Petrus nicht bloß die Auferſtehung, ſondern eben die Erhöhung Chriſti nach allen ihren Momenten nennen wollte. Daß aber jene Errettung von der ἀπώλεια durch die Erhöhung Chriſti vermittelt iſt, liegt in der Natur der Sache. Denn nur der zur Rechten Gottes erhöhte Meſſias kann das meſſianiſche Gericht vollziehen und die richterliche Endentſcheidung über das ewige Schickſal der Menſchen ausſprechen (1 Petri 4, 5. Vergl. Act. 10, 42.), alſo auch die Errettung derſelben von der ewigen ἀπώλεια [1]).

daß die σωτηρία nur von der Auferſtehung und nicht von dem Tode Chriſti abhängig gemacht wird. Das erregte ſchon Calvin Anſtoß: resurrectio fuit mortis victoria et salutis nostrae complementum, ſagt er, und fügt hinzu: unde colligimus mortem Christi non excludi sed potius contineri sub resurrectione (a. a. O. S. 59.), eine kühne Vorausſetzung, die ſchwerlich Jemand zu theilen bereit ſein dürfte.

[1]) Dem Richtigen nähert ſich Calvin wenigſtens in einer Bemerkung zu 3, 22.: sessionem in dextera patris commendat, ne dubitemus satis in eo potentiae inesse et praesidii ad nos servandos (a. a. O.

Ein ähnlicher Gedanke findet sich schon Act. 5, 31., wo es heißt, Gott habe Christum auferweckt und zum σωτήρ erhöht, und zwar auch in Verbindung mit der Buße und Sündenvergebung, von der wir sehen werden, daß sie Petrus mit der Taufe, die uns nach 1 Petri 3, 21. rettet, verbunden denkt[1]). Auch Act. 4, 12. mag hierher gerechnet werden, wo in dem Namen Jesu als des Auferstandenen (4, 10.) und von Gott zum Messias Erhöhten (4, 11.) die σωτηρία liegt. Endlich kann darauf hingewiesen werden, daß auch Christus bei der feierlichen Einsetzung des Taufsakraments den Taufbefehl in unmittelbare Verbindung bringt mit der ihm nach seiner Auferstehung gegebenen göttlichen Allmacht. (Matth. 28, 18. 19.).

Wir gehen schließlich über zu den Bedingungen, unter welchen allein das Volk dieser messianischen Heilsgüter theilhaftig werden konnte.

S. 59.), und noch mehr Huther, wenn er sagt, daß der Auferstandene es ist, der mittelst der Taufe die Aufnahme in sein Reich vollzieht (a. a. O. S. 141.), nur daß in der Stelle selbst nicht die Aufnahme in sein Reich genannt wird, die freilich die positive Seite der σωτηρία ist, sondern die Errettung von der ewigen Ausschließung von demselben (vergl. Abschn. I. §. 2. A. S. 55.). Wäre wirklich jene hervorgehoben, so hätte schon Beda Recht, wenn er sagt: sicut ipse resurgens a mortuis ascendit in coelum et sedet ad dexteram dei, sic etiam et nobis per baptismum viam salutis et regni coelestis introitum patere signavit (a. a. O. S. 982.).

[1]) Es ist nicht zu billigen, wenn Ulsteri diese Stelle ohne Weiteres nach Röm. 4, 25. erklären will, welche in einen ganz andern Gedankenkreis hineingehört (a. a. O. S. 101. Vergl. v. Cölln a. a. O. II. S. 333. 2.). Ganz richtig hat dagegen schon Schumann diese Stelle erklärt und durch Vergleichung mit 1 Petri 3, 21. erläutert. Nach ihm „geht nämlich aus Act. 5, 31. hervor, daß die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, also die ihm vom Vater verliehene himmlische Macht, so wie sein Richteramt über Lebendige und Todte (Act. 10, 42.) den Petrus nicht zweifeln ließ, daß Christus die Macht der Sündenvergebung,

§. 7. Die Bedingungen der Heilserlangung.

A. Die Buße und die Taufe.

Waren Sündenvergebung (§. 4.) und Lebenserneuerung durch den heiligen Geiſt (§. 5.) die erſten und nothwendigſten Heilsgüter, die ſchon in der Weiſſagung des Alten Teſtaments als ſolche bezeichnet waren, ſo haben ebenfalls alle Propheten bis auf den letzten und größten derſelben bezeugt, daß dieſelben ohne Buße und Bekehrung nicht zu erlangen ſeien. Mit ſolcher Bußpredigt war der Täufer am Jordan aufgetreten, dem Herrn den Weg zu bereiten (Matth. 3, 2.); der Herr ſelbſt hatte ſie fortgeſetzt (Matth. 4, 17.) und ſeine Jünger durften dieſelbe nicht eher ruhen laſſen, bis das ganze Volk wirklich bekehrt war und die Vollendung des Heiles eintreten konnte (Act. 3, 19. Vergl. Abſchn. I. §. 4. S. 86.).

Darum, als Petrus ſeine erſte Pfingſtpredigt beendigt hatte und das Volk ihn fragte, was es nun thun ſolle, antwortete er: Thut Buße (μετανοήσατε Act. 2, 38.). Zur Buße und Bekehrung (ἐπιστρέφειν, womit die LXX. das hebr. שׁוּב wiedergeben) ermahnt er auch in der eben angezogenen Tempelrede (Act. 3, 19. Vergl. 3, 26.), ſowie den Magier Simon (Act. 8, 22.); und vor dem hohen Rathe ſagt er, daß Gott Jeſum zu ſeiner Rechten erhöht habe, um das Volk zur Buße zu veranlaſſen[1]) (Act. 5, 31.). In all'

---

d. i. die Macht der Freiſprechung und Verdammung habe. Die pauliniſche Anſicht Röm. 4, 25. iſt hier noch nicht zu finden" (a. a. O. II. S. 458.).

[1]) Das δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραήλ kann zu der Meinung veranlaſſen, Petrus wolle auch die Buße bereits als eines der Heilsgüter darſtellen, welche von dem zum Meſſias erhöhten Jeſus von Nazareth ausgehn. Das könnte dann nur ſo gedacht ſein, daß der von dem erhöhten Chriſtus ausgegoſſene Geiſt (Act. 2, 33.) dieſe μετάνοια in den Herzen wirkt und ſo faßt es Meyer a. a. O. S. 110. Dann hätten wir hier bereits eine

dieſen vier Stellen iſt als die Folge der Buße die Vergebung der Sünden genannt. — Dieſe Bußpredigt gehört aber der Natur der Sache nach nur der grundlegenden Predigt an, die getaufte Chriſtengemeinde hat Buße gethan und ſich bekehrt, (ἐπεστράφητε νῦν 1 Petri. 2, 25.); darum darf es uns nicht wundern, wenn in dem Briefe Petri von der Buße nicht mehr die Rede iſt.

Die umfaſſendſte Vorbedingung aber für die Erlangung aller meſſianiſchen Segnungen war die Taufe auf den Namen Jeſu (Act. 2, 38.). — Johannes der Täufer ſchon hatte, vielleicht im Anſchluß an prophetiſche Stellen, welche die in der meſſianiſchen Zeit verheißene Sündenvergebung unter dem Bilde einer Luſtration darſtellten (Ezech. 36, 25. Sach. 13, 1.), von denen, welche Buße thun wollten, den ſymboliſchen Akt der Taufe gefordert, der eben dieſe völlige Ablegung des Alten, d. h. die Buße verſinnbildlichen ſollte und darum auch βάπτισμα μετάνοιας genannt wird (Marc. 1, 4. Luc.

Gnadenlehre in ihrer ſchärfſten Ausbildung, wonach für die menſchliche Bereitung gar nichts übrig bleibt, ſondern Gott ſelber alles im Menſchen wirkt. Dieſe Anſchauung ſtünde zunächſt völlig fremdartig in den Reden der Apoſtelgeſchichte da; denn ſonſt iſt ja die μετάνοια die Vorbedingung der Taufe und die Folge derſelben erſt die Gabe des heiligen Geiſtes (Act. 2, 38.), ſo daß alſo die μετάνοια nicht durch den heiligen Geiſt bereits gewirkt ſein kann. Allein unſre Stelle ſelbſt widerlegt gleich im Folgenden völlig ausreichend dieſe Auffaſſung. Es heißt v. 32., daß Gott den heiligen Geiſt gegeben hat τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ (Vergl. Abſchnitt II. §. 4. A.). Der Ungehorſam war ja aber die Grundſünde, von der das Volk ſich bekehren ſollte; die, welche Gott gehorchten, waren alſo bekehrt und konnten nicht erſt den heiligen Geiſt empfangen, um ſich zu bekehren. So bleibt nichts andres übrig, als dem δοῦναι mit Heinrichs, Kuinoel und de Wette eine freiere Faſſung zu geben, was das Wort ſelbſt vollkommen geſtattet. Man darf nur erwägen, daß die Ermordung Jeſu überall und noch eben (v. 30.) als die größte Sünde des Volkes dargeſtellt iſt. Indem nun Gott dieſen von ihnen Getödteten zum Himmel erhöhte, hat er ihnen den ſtärkſten Antrieb und die dringendſte Veranlaſſung gegeben, in ſich zu gehen, Buße zu thun und ſich zu bekehren. (Vergl. Heinrichs a. a. O. S. 162.).

3, 3. Act. 13, 24. 19, 4. Vergl. Matth. 3, 11.). Die Apoſtel hatten zuerſt unter der Anleitung des Herrn dieſe vorbereitende johanneiſche Bußtaufe fortgeſetzt (Joh. 4, 2.). Kurz vor ſeinem Scheiden aber hatte er ihnen den Auftrag gegeben, die Taufe zu ertheilen auf den Namen des dreieinigen Gottes (Matth. 28, 19. Vergl. Marc. 16, 16.). Dadurch hatte die Taufe allerdings eine ſpezifiſch-chriſtliche Beziehung erhalten; aber ihrem Weſen nach blieb ſie zunächſt was ſie geweſen war, eine Bußtaufe, die alſo, wie die Buße überhaupt Bedingung der Sündenvergebung war (Act. 3, 19. 5, 31. 8, 22.), ertheilt wurde zur Vergebung der Sünden (Act. 2, 38. Vergl. Marc. 1, 4. Luc. 3, 3.). Das ſpezifiſch Chriſtliche lag einmal darin, daß ſie zugleich eine Taufe auf den Namen Jeſu Chriſti war; alſo verbunden mit der Anerkennung Jeſu als des Meſſias. (Vergl. §. 7. B.) In dieſer Anerkennung, die der Einzelne thatſächlich bezeugte durch die Taufe, vollzog er, wie wir unten ausführlicher darthun werden, die erſte That des Gehorſams, welcher die Grundbedingung war für die Theilnahme an den meſſianiſchen Segnungen (Vergl. Abſchn. II. §. 4. A.). Sodann aber folgte dieſer Taufe auf den Namen Chriſti und dem in ihr bewieſenen Gehorſam nicht nur die Sündenvergebung, ſondern auch die Gabe des heiligen Geiſtes (Act. 2, 38. 5, 32.), welche ſchon Johannes der Täufer als das der meſſianiſchen Taufe ſpezifiſch Zukommende, ſie von der ſeinigen Unterſcheidende bezeichnet hatte (Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. Marc. 1, 8. Joh. 1, 33. Act. 1, 5. Vergl. §. 5.). Wirkte ſo die chriſtliche Taufe die Sündenvergebung (§. 4.) und die Lebenserneuerung mittelſt der ſchon im A. T. verheißenen Geiſtesmittheilung (§. 5.), ſo ſtand ſie auch in Beziehung auf die Endvollendung, die Errettung von der ewigen ἀπώλεια im meſſianiſchen Gerichte (§. 6.) Denn war die Sündenſchuld getilgt und die Sündenmacht gehoben, ſo war kein Anlaß mehr zur Verdammniß vorhanden. Darauf hatte ſchon Chriſtus hingewieſen in dem einzigen Worte, das die apoſtoliſche Tradition von

ihm in Betreff der Bedeutung und Wirksamkeit der Taufe aufbewahrt hatte: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται (Marc. 16, 16.). Daß hier wirklich von jener endgiltigen Errettung die Rede ist, bezeugt nicht nur das Futurum, sondern noch viel unzweifelhafter der Gegensatz, welchen zu dieser σωτηρία die ewige Verdammniß bildet (κατακριθήσεται). Offenbar mit Beziehung auf ein solches Wort Christi rekapitulirt Petrus am Schlusse der Pfingstrede seine Aufforderung zur Buße und zur Taufe in den Worten: So lasset euch nun erretten (σώθητε) aus diesem verkehrten Geschlechte (Act. 2, 40.). Vielleicht findet sich eine Spur dieser Anschauung auch noch in Act. 5, 31., wo Gott dem Volke Israel Buße und Sündenvergebung giebt, die beiden constitutiven Momente der Taufe, wie wir oben gesehen haben (Vergl. Act. 2, 38. u. Marc. 1, 4. Luc. 3, 3.), indem er Jesum zum σωτήρ erhöht (Vergl. §. 6. S. 305.).

Erst der paulinischen Lehrentwickelung war es aufbehalten, zu tieferen Aufschlüssen über das Wesen und die Wirkung der Taufe zu gelangen. Er lehrte, daß jene reale Lebensgemeinschaft mit Christo durch die Taufe gestiftet wird (Röm. 6, 3. Gal. 3, 27. Col. 2, 12.), welche das neue Leben in dem Menschen hervorbringt; daher die Taufe auch Tit. 3, 5. das Bad der Wiedergeburt heißt, und wenn wir S. 287. sahen, daß diese Lebensgemeinschaft mit Christo vermittelt wird durch den Besitz des πνεῦμα Χριστοῦ (Vergl. Röm. 8, 9. 11. mit 8, 10. 1 Cor. 6, 17.), so ist es klar, daß diese ganze Lehrbildung anknüpft an die Lehre von der Ertheilung des πνεῦμα ἅγιον in der Taufe, die wir schon in der urapostolischen Predigt vorfanden. Spuren jener urchristlichen Lehranschauung finden sich übrigens auch bei Paulus noch in der Anschauung von der Taufe als einem Reinigungsbade (Eph. 5, 26.) und von der durch die Taufe bewirkten σωτηρία (Tit. 3, 5.), nur bereits in eigenthümlicher Weise entwickelt und mit den Grundgedanken seines Systems in engen Zusammenhang gebracht. Diese paulinische Lehr-

entwicklung liegt aber völlig jenseits der Stufe, auf welcher die petriniſche ſteht, wie wir aus der einzigen Ausſage unſers Apoſtels über die Taufe, die ſein Brief enthält (1 Petri 3, 21.), erſehen können. Die noch immer in vieler Beziehung ſchwankende Auslegung dieſer Stelle hat das freilich oft genug verkannt und pauliniſche Ideen in ſie hineingetragen. Wir müſſen darum auf dieſe Stelle näher eingehen.

Zunächſt ſagt nun Petrus, daß die Taufe uns rettet (σώζει). Wir haben hier alſo ganz die urchriſtliche Anſchauung, welche ſich auf das Wort des Herrn Marc. 16, 16. gründet (Act. 2, 40. Vergl. S. 309.) Iſt in jenem Worte von der zukünftigen, endgiltigen σωτηρία die Rede, welche im meſſianiſchen Gerichte erfolgt, ſo wird es hier ebenſo ſein. Dies wird aber, wie wir ſchon S. 304. ſahen, augenfällig dadurch beſtätigt, daß die Taufe in Vergleich geſtellt wird mit dem Waſſer der Sündfluth, welche ja bei Chriſto (Matth. 24, 37. ff. Luc. 17, 26. 27.) und auch ſonſt in der apoſtoliſchen Zeit (2 Petri 2, 5.) als ein Typus des meſſianiſchen Gerichtes galt. In welcher Beziehung aber die Taufe als Gegenbild der Sündfluth bezeichnet werde, darüber ſind die Exegeten uneinig und dies iſt der erſte Punkt welcher die Auslegung unſrer Stelle in Verwirrung gebracht und die Hineinlegung fremdartiger Ideen veranlaßt hat.

Zunächſt nämlich ſcheint das Waſſer in der Sündfluth nicht ſowohl Rettungsmittel als Vernichtungsmittel geweſen zu ſein; in der Taufe aber rettet es, wie v. 21. ausdrücklich ſagt: ὅ (auf ὕδατος bezogen) — καὶ ὑμᾶς νῦν σώζει [1]).

[1]) Freilich hat man ſich der kritiſch unhaltbaren Lesart ᾧ für ὅ, die ſchon Calvin und Beza vorzogen, bedient, um das Relativum nicht auf ὕδατος ſondern auf den ganzen vorigen Satz zu beziehen und das tertium comparationis nicht im Waſſer, ſondern in der Thatſache der Rettung zu finden. So ſagt Morus: similitudo non est in aqua quae sordes peccatorum abluat sed in eo quod in aqua servatus ille est (a. a. O. S. 159.). Allein auch abgeſehen von der Unhaltbarkeit der Lesart, bleibt auch bei ihr die Beziehung des ᾧ auf den ganzen Satz anſtatt auf das zunächſt ſtehende Subſtantivum äußerſt gezwungen und die eigentliche Schwie-

Scheinbar alſo muß, um den Parallelismus herzuſtellen, das rettende Waſſer der Taufe irgend wie zugleich als Vernichtungsmittel gefaßt werden. Dieſes Umſtandes nun haben die Ausleger ſich bemächtigt, um die pauliniſche Anſchauung von der Taufe in unſre Stelle hineinzutragen (Vergl. Röm. 6, 3. 4.). „Jenes Waſſer hat daſelbſt alles, was da lebt, Menſchen und Thiere erſäuft, alſo erſäuft die Taufe auch alles, was fleiſchlich und natürlich iſt und macht geiſtliche Menſchen“ [1]). Gegen dieſe Auffaſſung aber ſpricht, außerdem daß ſie eine durchaus dem Wortlaut fremde und nicht einmal als petriniſch zu erweiſende Idee hineinträgt, der ganze Zuſammenhang. Denn in der Erklärung, die Petrus nachher ſelbſt von dem Weſen der Taufe giebt, iſt von dieſer Auffaſſung derſelben keine Spur zu finden und der Begriff der σωτηρία weiſt, richtig gefaßt, nicht auf die Errettung von dem alten Sündenleben, ſondern von dem ewigen Verderben hin. Vor allem aber bleibt auch bei ihr der Parallelismus von Typus und Antitypus durchaus mangelhaft. Denn in der Sündfluth war ja das Waſſer nur

---

rigkeit wird doch nicht gehoben, da ja die Art der Errettung doch eine völlig entgegengeſetzte bleibt. Darum fällt Hottinger, obwohl er Morus beiſtimmt, in characteriſtiſcher Weiſe über den ganzen Vergleich ſein unbeſonnenes Verdammungsurtheil: nos aqua servamur, ille ex aquis fuit servatus. Itaque re ipsa haec potius contraria sunt quam similia. Sed in scriptoribus sacris talia non sunt ad vivum resecanda (a. a. O. S. 130.). Auch Hensler will als tertium comparationis nur „eine ganz außerordentliche Veranſtaltung der Rettung“ annehmen (a. a. O. S. 166.); allein damit iſt die exegetiſche Unterſuchung nur aufgegeben, nicht aber beendet.

[1]) So Luther zu der St. Auch de Wette hat dieſe Auffaſſung: Das Taufwaſſer nun iſt inſofern das Gegenbild der Waſſerfluth, als darin das Fleiſch untergehen (nach Paulus begraben) und gleichſam gerichtet werden muß, indem zugleich durch den Glauben an die Auferſtehung Chriſti das reine Geiſtesleben gewonnen und der Gläubige gerettet wird (a. a. O. S. 73.). Mit Recht hat ſich Huther dagegen erklärt, weil dadurch der Darſtellung des Apoſtels Gewalt geſchähe und Fremdartiges hineingetragen werde (a. a. O. S. 137.). Was Brückner ihm a. a. O. S. 74. Anm. erwidert hat, erledigt dieſes Bedenken durchaus nicht.

das Vernichtungsmittel für die Ungläubigen, in der Taufe aber wirkt es bei den Gläubigen vernichtend [1]). Wollen wir also nicht das deutlich als tertium comparationis bezeichnete Waſſer ganz fallen laſſen [2]), ſo muß, um den Parallelismus herzu-

[1]) Dies muß ſchon Calvin gefühlt haben; denn er ſucht den Vergleich ſo zu wenden, daß auch Noah an der Vernichtung Antheil erhält: Sicuti Noë vitam adeptus est per mortem, quum in arca non secus atque in sepulcro inclusus fuit, sic hodie mortificatio quae in baptismo figuratur, nobis ingressus est in vitam — in baptismo cum Christo consepelimur, ut mundo et carni mortui deo vivamus (a. a. O. S. 58.). Allein dann wird der Parallelismus nur von einer andern Seite aufgegeben, indem ja die Arche und nicht das Waſſer den Noah gleichſam (!) begrub. De Wette freilich behauptet, das Waſſer ſei den acht Seelen zugleich eine rettende und läuternde Taufe geweſen, ſie ſonderten ſich dadurch (?) von dem fleiſchlichen und ſtraffälligen Sündenleben ihrer Zeitgenoſſen ab, wobei als innere Bedingung unſtreitig ihr Glaube gedacht wird (a. a. O. S. 74.). Allein in welcher Beziehung zu dieſer Abſonderung ſteht denn das Waſſer? Würde man nicht natürlicher die Arche als Mittel derſelben erwarten? Und iſt denn dieſe Abſonderung etwas der Ertödtung des Fleiſches im Gläubigen wirklich Paralleles? Endlich aber iſt die Combination der rettenden und verderbenden Wirkſamkeit auf beiden Seiten durch nichts angedeutet, indem der Context nur von dem σώζειν redet. Mit Brückner ſich darauf zu berufen, daß ſolche Typologieen nicht ſo ſcharf zu faſſen ſind, kann nur geſtattet ſein, wenn alle exegetiſchen Mittel erſchöpft ſind und das iſt anerkannter Maßen bei dieſer, ſehr vielfach anders erklärten Stelle nicht der Fall.

[2]) Dies thut Steiger, wenn auch in anderer Weiſe als die S. 310. Anm. 1. angeführten Ausleger. Denn er geſteht zu, daß ὅ am natürlichſten auf das Waſſer bezogen werde. „Wie läßt ſich aber von dieſem ſagen, daß es Noah rettete? Wurde doch Noah vielmehr durch die Arche vor dem Waſſer geborgen. Wir dürfen indeß nur die Vergleichung innerlicher faſſen, um ſie zu verſtehen. Auch das Waſſer der Taufe an ſich ſelbſt rettet uns nicht, ſondern ein Anderes, was ſich damit vereinen ſoll. So gefaßt, in dieſer Verbindung rettet uns das Waſſer. Und ebenſo in ähnlicher Verbindung mit der Arche rettete Noah das Waſſer (a. a. O. S. 368.). Im Folgenden erfahren wir denn auch, daß jenes Andere „das durch das Waſſer hindurchführende geglaubte Wort Gottes" war. So rettet uns denn das Waſſer „als Taufe" und „für Noah war die Sündfluth ſelbſt eine Taufe" (S. 369.). Die ganze Erklärung iſt höchſt unklar und ſpielend; aber ſelbſt wenn man nicht das ausdrücklich als ſolches be-

ſtellen, der umgekehrte Weg verſucht, es muß das Waſſer beide Male als rettend gefaßt werden und darauf weiſt auch das ὃ καὶ ὑμᾶς σώζει, was deutlich genug ſagt, daß es auch Andere rettete, ganz offenbar hin. Dies geſchieht aber nur, wenn wir bei der einfachſten Auffaſſung des δι' ὕδατος ſtehen bleiben und annehmen, Petrus habe auch Noah mit den Seinen inſofern als durch's Waſſer Gerettete gedacht, als ja das Waſſer die in der Arche Geborgenen trug und dadurch vor dem Untergange rettete [1]). Allerdings iſt dabei die andere

---

zeichnete Waſſer, ſondern das als Taufe gefaßte Waſſer als tertium comparationis faßt — wozu freilich auf Seiten Noah's gar keine Berechtigung vorliegt —, ſo rettet den Noah immer nicht das Waſſer, ſondern lediglich das zum Waſſer hinzukommende Wort Gottes, das die Wirkung des Waſſers geradezu aufhebt, was doch bei der Taufe nicht der Fall iſt.

[1]) Sehen wir von den älteren Auslegern ab, die noch an gar keine andere Auffaſſung des διά denken, ſo erklärten ſchon die von Gerhard a. a. O. S. 469. bekämpften Ausleger ganz richtig: salvatae sunt per aquam h. e. beneficio aquae arcam sublevantis; aqua enim, quae ceteros extinxit, arcam in sublime elevans effecit, ne qui in ea erant, una cum aliis exstingueretur und ihnen ſind Wolf, Pott, Jachmann gefolgt. Laſſen wir die andern Auslegungen, welche theils ſprachwidrige, theils ganz ſinguläre, nur unter beſonderen Umſtänden mögliche Bedeutungen dem διά aufdrängen wollen, ſo bleibt nur die von Bengel und Semler angegebene, von allen drei neueren Exegeten acceptirte Faſſung übrig: durch das Waſſer hindurch. Die ſprachliche Möglichkeit derſelben iſt zuzugeben, ja das διεσώθησαν könnte dafür zu ſprechen ſcheinen (obwohl zu bemerken iſt, daß das Wort nirgends im N. T. mit διά verbunden vorkommt und ſogar meiſt, nämlich Matth. 14, 36. Luc. 7, 3. Act. 23, 24. 27, 43. in Verbindungen, wo das διά neben dem Stamme gar keine ſelbſtſtändige Bedeutung haben kann); aber die nicht zu hebende Inkongruenz der Vergleichung macht ſie ſachlich unmöglich. Auch geſtehen deshalb ſchon alle drei neueren Ausleger ein, daß das Waſſer zugleich als Rettungsmittel gedacht ſei. Allein de Wette und Steiger kommen dadurch, wie gezeigt, nur zu noch gekünſtelteren Erklärungen und wenn Huther ſagt, „durch die Sündfluth wurden die Gläubigen von den Ungläubigen geſchieden und jene als die von Gott Erwählten verſiegelt; ſo war ihnen das Waſſer heilbringend" a. a. O. S. 136.), ſo iſt allerdings mit der σωτηρία zugleich eine Scheidung der Gläubigen von den dem Ver-

Seite der Sache, wonach daſſelbe Waſſer den Andern den Untergang brachte, außer Acht gelaſſen[1]) und in dem Uebergehen dieſer Seite liegt das Hinkende an dem Gleichniſſe; allein der Untergang der Ungläubigen iſt ja auch im Zuſammenhange nicht erwähnt und ſo konnte der Apoſtel ſehr wohl die auf ſie bezügliche Wirkung des Waſſers ganz mit Stillſchweigen übergehen.

Noch wichtiger aber iſt die Erklärung, die Petrus ſelbſt im Folgenden über das Weſen der Taufe giebt. Die Taufe, ſagt er nämlich, beſteht nicht in dem Ablegen des äußeren Schmutzes, der Befleckung am Fleiſch (sensu proprio), worauf

---

derben verfallenden Ungläubigen, ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς (Act. 2, 40.) gegeben; allein in Betreff des Noah iſt dieſe Scheidung durch nichts angedeutet und das tertium comparationis, als welches ausdrücklich das Waſſer genannt iſt, wird dadurch doch eigentlich in etwas Anderes verlegt. Aber überhaupt wird ja die Vergleichung auch ſo nicht concinn denn die Noachiten werden bei dieſer Scheidung vor dem Waſſer bewahrt die Gläubigen gerade durch das Waſſer. Es iſt eine bloße Täuſchung wenn Huther durch das „Hindurchgehen" beider durch das Waſſer die Concinnität herzuſtellen ſucht; denn dieſes Hindurchgehen iſt bei den Gläubigen ein ſolches, daß dadurch gerade die Wirkung des Waſſers angeeignet, bei den Noachiten ein ſolches, daß dieſelbe dadurch paralyſirt und abgehalten werden ſoll. Soll dem Uebelſtande abgeholfen werden, ſo muß das Waſſer in der Sündfluth vom leiblichen Untergange retten, wie das Waſſer der Taufe vom ewigen Verderben und dann muß das δι' ὕδατος einfach ſagen, was die Worte doch auch zweifellos zunächſt enthalten, daß Noah mittelſt des Waſſers gerettet wurde (Vergl. Pott a. a. O. S. 120.). Und warum ſoll Petrus die Sache nicht ſo gedacht haben? Etwa weil, wie Huther und Brückner (a. a. O. S. 72.) behaupten, die Arche als Mittel der Rettung angegeben iſt? Allein die Arche konnte ja nur inſofern Bergungsort für Noah und die Seinen ſein, als das Waſſer ſie nicht wie alles Uebrige, was auf Erden war, erſäufte, ſondern ſie rettend trug, wie dies in der Beſchreibung der Sündfluth auch ausdrücklich hervorgehoben wird (Gen. 7, 17. 18.).

[1]) Um auch dieſe Seite hineinzubringen, vergleicht Beda V. die Arche mit der Kirche und führt aus, wie die Taufe den in der Kirche befindlichen Gläubigen die Rettung, den außer ihr befindlichen Häretikern aber den Tod bringt (a. a. O. S. 981.).

der Taufritus zunächſt hindeutet. Schwierig aber und ſehr verſchieden gedeutet ſind die Worte, mit welchen Petrus nun poſitiv ausſagt, worin die Taufe beſteht: *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*. Der offenbare Parallelismus der poſitiven Beſtimmung mit der negativen bietet uns für die Auslegung die erſte Handhabe. Da ſteht denn der äußeren *σάρξ* gegenüber die innerliche *συνείδησις*; iſt die Taufe nicht eine Ablegung des Schmutzes von jener, ſo muß ſie eine Reinigung dieſer ſein [1]). So fordert es der Parallelismus. Aber wie ſoll das in den Worten liegen?

Unter den neueren Auslegern iſt die Erklärung am gangbarſten geworden, welche ſie von der „Angelobung eines guten Gewiſſens" faßt [2]). Dieſe Auslegung gründet ſich auf einen ganz ſpäten juridiſchen Sprachgebrauch in Betreff des *ἐπερώτημα*, deſſen Anwendung auf Petrus mehr als gewagt iſt [3]), auf den ſpäter mit dem Taufritus verbundenen Gelübdeakt, deſſen Hineindatirung in die apoſtoliſche Zeit reine Willkühr iſt [4]) und nicht einmal leiſtet, was ſie leiſten ſoll, da das Credo und die Abrenuntiatio diaboli noch immer nicht

---

[1]) Schon Oecumenius ſagt: *συμβολικῶς τὴν τῆς ψυχικῆς κηλίδος πάριστησιν ἀπόκλυσιν* (a. a. O. S. 513.) und Gerhard: per baptismum non carnis sed animae sordes abluuntur (a. a. O. S. 473.).

[2]) Seit von Grotius für *ἐπερ.* die Bedeutung stipulatio, sponsio, die übrigens ſchon ältere Ausleger kennen, aus dem Sprachgebrauche des Römiſchen Rechts ausführlich begründet war (a. a. O. S. 1107.), iſt dieſe Auslegung die herrſchende geworden. Sie findet ſich bei Wolf, Semler, Pott, Auguſti, Hensler, de Wette und Huther.

[3]) Schon Morus ſagt mit Recht: non ausimus de scriptoribus graecis de Jure Romano interpretari Petrum scriptorem seculi I. (a. a. O. S. 161.) und Winer bemerkt in der eben erſchienenen 6. Auflage ſeiner Grammatik, wo er die in der 5. (§. 30. 2) gegebene Erklärung der Stelle mit Stillſchweigen übergeht: sponsio mag ganz gut in den Context paſſen, aber ſprachlich erwieſen hat dieſe Ueberſetzung weder de Wette noch Huther (a. a. O. S. 171.).

[4]) Selbſt Brückner geſteht a. a. O. S. 75., daß es zweifelhaft iſt, ob eine ſolche Formalität in der apoſtoliſchen Zeit bei der Taufe ſtattgefunden habe.

„Angelobung eines guten Gewiſſens" ſind; ſie läßt ferner unerklärt, warum Petrus nicht lieber das ihm doch ſo geläufige ἀγαθὴ ἀναστροφή ſchrieb, da man wohl einen guten Wandel angeloben kann, aber nicht ein gutes Gewiſſen[1]), das ja erſt der Lohn des guten Wandels iſt und nicht vom Menſchen abhängt; ſie macht endlich den Parallelismus zu einem höchſt ungenauen, da dieſe Angelobung etwas Ponirendes iſt, die Ablegung des Schmutzes aber etwas Negirendes; ſchwerlich aber hätte der Apoſtel im Parallelglied die Ablegung des äußeren Schmutzes negirt, wenn er nicht das Weſen der Taufe auch als die Ablegung der innerlichen Befleckung beſtimmen wollte. Dieſe Erklärung iſt darum nach allen Seiten völlig unhaltbar.

Während dieſe Erklärung aber wenigſtens die anzugelobende Reinigung des Gewiſſens als eine zukünftige faßte, denkt eine andre Reihe von Auslegungen dieſelbe als Vorausſetzung der Taufe und nimmt dann den Genitiv als Bezeichnung des Subjektes, das zur Taufe herantritt[2]). Dadurch aber wird der

---

[1]) Auch dies giebt Brückner zu a. a. O. S. 76., aber die Modification, die er der Auslegung giebt, verwickelt nur in eine neue Schwierigkeit, wie wir ſehen werden.

[2]) Hierher gehört ſchon die Faſſung des Oecumenius: ἐστι γὰρ (scil. τὸ βάπτισμα) οἱόν τις ἀῤῥαβὼν καὶ ἐνέχυρον τῆς πρὸς θεὸν ἀγαθῆς συνειδήσεως. οἱ γὰρ συνειδότες ἑαυτοῖς ἀγαθὰ τουτέστι οἱ βίου ἀντεχόμενοι ἀμώμου καὶ τοῦτο ἐκ πάντος ἐπιζητοῦντες καὶ οἷον ἐρωτῶντες, οὗτοι καὶ τῷ ἁγίῳ προστρέχουσι βαπτίσματι (a. a. O. S. 513.). Offenbar wird freilich das ἐπερώτημα doppelt gefaßt, und auch das gute Gewiſſen theils als Vorausſetzung, theils (wie es richtig iſt) als Gegenſtand des Verlangens in der Taufe, aber jener Geſichtspunkt iſt doch der vorherrſchende. Ganz ſubjectiv iſt aber der Genitiv bei Aretius gefaßt: purgationis sacramentum est baptisma, in quo stipulatio bonae conscientiae valet h. e. quae sine hypocrisi agit cum deo (a. a. O. S. 201.). Seine Vorſtellung einer mutua stipulatio hat ſchon Huther als ganz verfehlt gerügt. Bleibt man bei der Bedeutung: Bund oder Vertrag ſtehen, ſo kann der Genitiv nur ſubjectiv gefaßt werden, wie ihn ſchon Luther genommen hat („Bund eines guten Gewiſſens mit Gott," „daß du in dir fühlſt ein gut fröhlich Gewiſſen, das mit Gott verbunden ſteht")

Parallelismus ganz aufgehoben. Denn war im Parallelgliede das ῥύπου gen. objectivus, und diente zur Bezeichnung des Schmutzes, der erst abgelegt werden soll, so muß auch ἀγαθῆς συνειδήσεως ein genitivus obj. sein und das gute Gewissen als ein erst herzustellendes bezeichnen, das Gewissen überhaupt als das Objekt, welches in der Taufe gereinigt werden soll, darstellen. Ferner leiden diese Erklärungen alle an dem Uebelstande, daß auch sachlich die Taufe das gute Gewissen nicht zur Voraussetzung haben kann, weil dann nicht mehr zu begreifen ist, inwiefern die Taufe noch rettet. Ein gutes Gewissen braucht ja ohnehin keine ἀπώλεια zu fürchten. Will man dieser Schwierigkeit dadurch entgehen, daß man die Reinigung des Gewissens eben als in der Taufe vollzogen denkt, so bezeichnen die angeführten Worte nicht mehr das Wesen der Taufe, was sie doch nach dem Contexte unzweifelhaft sollen, sondern eine Consequenz der Taufe und in Betreff des ἐπερώτημα, sowie der subjektiven Fassung des Genitivus bleiben diese Auslegungen ohnehin meist bei den bereits gerügten Fehlern stehen [1]).

---

und neuerdings Brückner: „Vertrag eines guten Gewissens mit Gott" (a. a. O. S. 75. 76.). Aber diese Fassung des Genitiv macht sich auch bei Steiger, dem Jachmann folgt, geltend: „Die Frage eines guten Gewissens an Gott nach dem Heile, dessen der Täufling von Gott versichert werden will" (a. a. O. S. 371. Vergl. Koestlin a. a. O. S. 479.); wobei das Object dieser Anfrage ganz willkührlich ergänzt wird.

[1]) Calvin, der ἐπερώτημα für responsio, testimonium nimmt, sagt ausdrücklich: baptismi effectum indicare vult. Quomodo enim bona et pura esse conscientia poterit, donec correctus fuerit vetus homo noster et in justitiam dei revocati simus (was nach dem Zusammenhange in der Taufe geschieht), et quomodo respondebimus coram deo nisi gratuita peccatorum venia freti ac suffulti (a. a. O. S. 59.). Das alles aber setzt unzweifelhaft die Taufe als bereits geschehen voraus und kann also nicht ihr Wesen erläutern. Auch Gerhard, der ἐπερώτημα ähnlich wie Steiger von der interrogatio faßt, quomodo deus erga baptizatum affectus sit, quid conscientia de gratia dei promittere sibi debeat (a. a. O. S. 492) sagt ausdrücklich: significat apostolus ex consequente antecedens (a. a. O. S. 473.). Dahin gehört auch Ben-

Die richtige Auslegung kann allein dadurch gewonnen werden, daß wir uns ſtreng an den Parallelismus halten. Das gute Gewiſſen iſt, wie wir ſahen, ein erſt zu beſchaffendes, wie die Befleckung des Fleiſches eine erſt abzulegende. Die Bewirkung dieſes guten Gewiſſens aber iſt Gottes Sache, und nicht menſchliche That, wie die ἀπόθεσις; darum kann das dieſer ἀπόθεσις parallel ſtehende ἐπερώτημα nicht die Bewirkung des guten Gewiſſens ſelbſt, ſondern nur das vom Menſchen ausgehende Verlangen danach bezeichnen. Das heißt aber auch gerade ἐπερώτημα zunächſt, wie von Bengel nachgewieſen (Vergl. S. 317. Anm. 1.) und von den neueren Auslegern zugeſtanden iſt. Dann iſt die ἀγαθὴ συνείδησις der Gegenſtand dieſes Verlangens (gen. object.), und das εἰς deutet, wie ſo oft bei Petrus, in lockerer Anknüpfung auf Gott als das Ziel hin, auf welches ſich die Bitte, das Verlangen richtet. So iſt die Taufe alſo die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewiſſen, d. h. um Reinigung des Gewiſſens von der Sündenbefleckung [1]), und dieſe Bitte, welche das Bewußt-

---

gel (salvat nos rogatio bonae conscientia i. e. rogatio, qua nos deum compellamus cum bona conscientia, peccatis remissis ac depositis a. a. O. II. S. 527.), der aber wenigſtens für ἐπερώτημα die Bedeutung rogatio und zwar nicht nur im Sinne der Frage, ſondern auch der Bitte geltend gemacht und aus dem Sprachgebrauche gründlich erwieſen hat.

[1]) Unſrer Auslegung kam ſchon Seb. Schmid nahe, der nur wunderlicher Weiſe die Bitte um das gute Gewiſſen von dem Taufenden und nicht von dem Täufling ſelber ausgehen ließ und Hoffmann, der nur ἐπερώτημα von dem von Gott Erfragten verſtehen wollte, anſtatt von dem Verlangen ſelbſt. Huther, der unſre Erklärung ſelbſt vorſchlägt (a. a. O. S. 139.) hat dagegen nur einzuwenden, daß der Apoſtel nur das Verlangen als Weſen der Taufe bezeichnet; allein das iſt ja auch das einzige, was der Menſch thun kann und in dem Parallelgliede bezeichnet ja ἀπόθεσις auch ausdrücklich eine menſchliche Thätigkeit. Ganz richtig ſagt Lutz: Die Taufe iſt eine Bitte um ein gutes Gewiſſen, um Einlaß in den Stand der Verſöhnung, wo man ein gutes Gewiſſen hat zu Gott, eine Bitte um Sündenvergebung, die man erlangt durch das Verdienſt Chriſti (a. a. O. S. 435.). Daß der ſo gefundene Gedanke, der ſprachlich am einfachſten

sein von der vorhandenen Sündenbefleckung und den Wunsch davon befreit zu werden voraussetzt, ist nur der Ausdruck der μετάνοια. So ist also die Taufe nicht die Ablegung der fleischlichen Befleckung, sondern die Reinigung von der Sündenbefleckung, welche menschlicherseits durch das Verlangen nach dem guten Gewissen, die μετάνοια, göttlicherseits durch die Gewährung dieser Bitte, ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, zu Stande kommt und so den Menschen vom ewigen Verderben, welches die Folge der Sündenbefleckung ist, rettet.

Dann aber bewegt sich die Erklärung, welche Petrus in seinem Briefe (3, 21.) über das Wesen der Taufe giebt, noch ganz in dem Gedankenkreise, welchen wir in den Reden der Apostelgeschichte gefunden haben. Die Taufe ist der Ausdruck der μετάνοια und wird begehrt behufs Erlangung der ἄφεσις ἁμαρτιῶν (Vergl. Act. 2, 38.) Und wie in dieser Stelle die Buße, die Taufe und die dadurch erlangte Sündenvergebung die σωτηρία wirkt (Act. 2, 40.), so heißt es in der unsrigen, daß das bußfertige Verlangen nach einem guten Gewissen in der Taufe uns rettet, nämlich mittelst der Reinigung von der Sündenbefleckung, die auf jenes Verlangen hin in der Taufe ertheilt wird. Man kann noch vergleichen Act. 5, 31., wo ebenfalls der zum σωτήρ erhöhte Heiland die Buße und die Sündenvergebung veranlaßt und Act. 8, 22., wo Petrus den Simon, der zwar die Taufe empfangen hat (8, 13.), aber wegen Mangels der bußfertigen Gesinnung nicht zur Theilnahme an ihren Segnungen gelangt ist, auffordert Buße zu thun und um die Sündenvergebung zu bitten. — So ist also auch in diesem Lehrstück von der Taufe an eine Entlehnung pauliniſcher Ideen gar nicht zu denken, Petrus bewegt sich vielmehr noch ganz in den urchristlichen Anschauungen, die wir in den Reden der Apostelgeschichte gefunden haben.

---

aus den Worten herzuleiten ist, mit der übrigen petrinischen Lehranschauung im engsten Zusammenhange steht, ist der schlagendste Beweis für die Richtigkeit dieser Auslegung.

B. Der Glaube und die Gemeinſchaft mit Chriſto.

Wir ſahen ſchon S. 308., daß die Taufe, die zunächſt ihrem Weſen nach Bußtaufe iſt und als ſolche die Sündenvergebung vermittelt, dennoch auch eine beſtimmte Beziehung erhält auf den Namen Jeſu Chriſti; denn Petrus fordert Act. 2, 38. die Juden auf, ſich taufen zu laſſen auf den Namen Jeſu Chriſti. Dieſer Name Jeſu iſt der Inbegriff ſeiner meſſianiſchen Würde, die er als der von Gott Auferweckte (Act. 3, 15. 4, 10.) und von Gott zum Meſſias Eingeſetzte (4, 11.) erhalten hat (Act. 3, 16. 4, 12.). In dieſem Namen Jeſu, d. h. alſo in Jeſu als dem zum Meſſias Erhöhten liegt eine wunderwirkende Kraft, in ihm wandelt der Lahme (3, 6.) und iſt hergeſtellt (4, 10.), der Name Jeſu hat ihn geſund gemacht (3, 16.), durch ihn geſchehen auch andere Wunder (4, 30.); durch ihn wird aber auch die Sündenvergebung vermittelt (Act. 10, 43.); denn als der zum Himmel erhöhte *σωτήρ* giebt er die Vergebung der Sünden (Act. 5, 31.) und in dieſem Namen liegt die *σωτηρία* (Act. 4, 12.); denn Jeſus als der zum Himmel erhöhte Meſſias vermag allein die Errettung im meſſianiſchen Gerichte zu garantiren (1 Petri 3, 21. 22. Vergl. S. 304.).

Wie aber ſchon Jeſus, als er noch auf Erden wandelte keine Wunder thun konnte (Matth. 13, 58.), wo er nicht Glaube fand; ſo wirkt auch der Name des zum Himmel erhöhten Meſſias die Wunder nur *ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*, nur unter der Bedingung des Glaubens an dieſen Namen (Act. 3, 16.) d. h. der Anerkennung der meſſianiſchen Würde Jeſu. Wie auf den Glauben hin Jeſus die Vergebung der Sünden ausſprach (Luc. 7, 50. Vergl. mit 7, 48.), ſo empfängt die Sündenvergebung durch ſeinen Namen nur wer an ihn glaubt (Act. 10, 43.); und wie ſchon bei den Synoptikern der Glaube ſtehend die Bedingung der *σωτηρία* iſt (*ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* Matth. 9, 22. Marc. 5, 34. 10, 52. Luc. 7, 50. 8, 48. 17, 19. 18, 42.

Vergl. Marc. 16, 16.: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται), so ist auch die Taufe auf den Namen Jesu die Bedingung der σωτηρία (Act. 2, 38. Vergl. 2, 40. 1 Petri 3, 21.). Denn diese Taufe, sofern sie eine Taufe auf den Namen Jesu ist, ist nichts anderes als der Ausdruck der gewissen Ueberzeugung (des ἀσφαλῶς γινώσκειν) davon, daß Gott diesen Jesus zum Herrn und Messias gemacht hat. (Act. 2, 36.). Sie ist also der Ausdruck des Glaubens an ihn, darum die Sündenvergebung (Act. 10, 43.) und die Geistesmittheilung (Act. 15, 9.)[1]) eben so gut von diesem Glauben wie von der Taufe auf den Namen Christi abhängig gemacht werden kann (Act. 2, 38.).

Insofern nun die ganze apostolische Verkündigung von Christo darin gipfelt, daß diese Anerkennung Jesu als des Messias (Act. 2, 36.) und der Ausdruck derselben in der Taufe verlangt wird (Act. 2, 38.), ist die Annahme der Taufe der erste Akt des Gehorsams (Vergl. S. 308.),

---

[1]) In dieser Stelle ist soviel klar, daß der Glaube in eine ursächliche Beziehung gesetzt wird zu der Geistesmittheilung. Aber es könnte scheinen, als ob auch zugleich die sittliche Reinigung ausdrücklich damit in Verbindung gebracht wird. Von dieser Voraussetzung ausgehend, haben schon Calvin (a. a. O. S. 28.) und andere Ausleger darauf aufmerksam gemacht, daß ähnlich auch 1 Petri 1, 22. die Herzensreinigung als Folge des Gehorsams betrachtet wird, der nach Abschnitt II. §. 4. A. ja mit dem Glauben identisch ist. Und in der That ist diese Herzensheiligung ja die Folge der Geistesmittheilung (1 Petri 1, 2.). Ich glaube aber, daß καθαρίσας hier zunächst nicht im Sinne der ethischen Reinigung, wie Meyer will (a. a. O. S. 272.), sondern, so zu sagen, der ceremoniellen Reinigkeit zu nehmen ist. Petrus will nach dem Zusammenhange sagen, daß Gott durch den Glauben die heidnische Profanität tilgte, welche dem auserwählten Volke den Verkehr mit den Heiden verbot und einen Unterschied zwischen ihnen setzte, den Gott allein aufheben konnte. Interessant ist es zu vergleichen, wie Paulus in ganz anderer Weise durch die Abrogation des Gesetzes diesen Unterschied aufgehoben werden läßt (Eph. 2, 15.). Uebrigens ist zuzugestehen, daß durch den Zusatz τὰς καρδίας αὐτῶν der Gedanke eine gewisse Doppelseitigkeit bekommt und in den Begriff der ethischen Reinigung hinüberspielt.

welcher die Grundbedingung für die Zugehörigkeit zu dem auserwählten Volke bildet (Act. 3, 22. 23. Vergl. Abschn. II. §. 4. A.). Alles also, was die Taufe nach Act. 2, 38. wirkt, kann ebenso als Wirkung des in der Taufe bewiesenen Gehorsams dargestellt werden. Wie sie Bedingung ist für die Sündenvergebung, so muß der Gehorsam (1 Petri 1, 2.) vorhergehen der Besprengung mit dem Bundesblut, welche die Sündenvergebung wirkt (Vergl. §. 4.). Wie sie die Bedingung ist für die Gabe des heiligen Geistes (Act. 2, 38.), so ist es der Gehorsam, welchem Gott den heiligen Geist giebt (Act. 5, 32.), und in welchem die Herzensheiligung bewirkt wird (1 Petr. 1, 22. Vergl. Act. 15, 9.), die, mag nun *διὰ πνεύματος* stehen oder nicht, immer nur Wirkung des heiligen Geistes ist (Vergl. 1 Petri 1, 2. und dazu S. 127. Anm. 1.), und als Kinder des Gehorsams sollen die Christen wachsen in der Heiligung (1 Petri 1, 14. 15.). Ja dieser Begriff des Gehorsams ist so vorherrschend bei Petrus, daß dahinter der Glaube als die grundlegende Bedingung der Heilsaneignung ganz zurücktritt. Als solche erscheint er fast nur eingeschlossen in jene Gehorsamsthat der Annahme der Taufe auf den Namen Jesu. (Act. 10, 43. vergl. mit 2, 38.)

Dagegen ist es unserm Apostel, — wo er von der Wirkung des Glaubens redet, — durchaus eigenthümlich den Glauben in Verbindung zu bringen mit der Heilsvollendung und zwar insbesondere mit der *σωτηρία*, die, wie wir S. 320. sahen, schon in den synoptischen Reden Christi so oft als Folge und Frucht des Glaubens erscheint[1]). Für diese endliche *σωτηρία* werden wir durch den Glauben bewahrt (1, 5.), sie ist das *τέλος τῆς πίστεως* (1, 9. Vergl. Act. 15, 11.: *πιστεύομεν σωθῆναι*) und der Glaube wird durch die Prüfungen auf die endliche Heilsvollendung hin bewährt (1, 7.). Selbst 2, 7. ist der Glaube Bedingung der *τιμή*, welche, obwohl zunächst nur das

[1]) Auf diese eigenthümliche Uebereinstimmung mit den Reden Christi macht schon Schumann aufmerksam (a. a. O. II. S. 465.).

οὐ καταισχύνεσθαι aus v. 6. von poſitiver Seite her aufnehmend, bereits auf die Heilsvollendung hinweiſt, wie aus 1, 7. erhellt, wo dieſe τιμή Synonymbegriff der δόξα iſt[1]) (Vergl. S. 75. Anm. 1.). Der Glaube iſt alſo weſentlich die Bedingung für die Erlangung der zukünftigen σωτηρία. — Daraus folgt denn ſchon, daß der Glaube nicht wie bei Paulus als die ſubjektive Bedingung der Rechtfertigung erſcheint, ein Begriff, der ihm freilich auch von objektiver Seite her fremd iſt (Vergl. §. 4.)[2]). Aber er iſt auch nirgends als die Quelle der guten Werke gefaßt wie bei Jacobus, und von dem ganzen Gegenſatz zwiſchen Glauben und Werken, der bei dieſen beiden Apoſteln, wenn auch in verſchiedener Weiſe, ſo ſtark hervortritt, findet ſich bei Petrus keine Spur[3]).

---

[1]) Die Stelle iſt ſchon von Oecumenius (πρὸς τοῦ εἰπόντος θεοῦ τό. τίθημι ꝛc. ἡ τιμὴ δηλονότι ἀπονέμεται a. a. O. S. 495.), Beda, der Joh. 12, 26. vergleicht (a. a. O. S. 970.) und Gerhard (cedit honori et commodo vestro quod in Christum creditis, est honor coram deo et ipsius judicio a. a. O. S. 179. 80.) richtig erklärt worden und dieſe Erklärung auch von den neueren Exegeten ſeit Steiger allgemein anerkannt. Die Erklärung von Erasmus, Luther, Calvin u. a., wonach τιμή gleich ἔντιμος ſein ſoll, iſt wort- und contextwidrig.

[2]) Darum liegt es nicht nur daran, daß Petrus die Lehre von der ſubjectiven Aneignung des Heils in dieſem Stücke nicht conſequent ausgebildet hat, wie Lechler meint a. a. O. S. 146., wenn Paulus von dem rechtfertigenden Glauben gar nicht redet.

[3]) Dies bemerkt auch von Cölln a. a. O. II. S. 190. Weil aber dieſer Gegenſatz unſerm Apoſtel noch gar nicht in das Bewußtſein getreten, iſt es ſchon ganz unmöglich, daß, wie Reuß behauptet (Geſchichte des Canon S. 135.), im Gegenſatz zu Paulus die Werke als Gnadenmittel erſcheinen können. Man kann nicht einmal mit Schwegler (a. a. O. II. S. 25.) behaupten, daß die Werke neben der πίστις und unabhängig von ihr beſonders ſtark betont werden (Vergl. auch von Cölln a. a. O. II. S. 254.). Vielmehr gilt von allem, was man dafür anführen könnte, daſſelbe was ſich Reuß ſelbſt einwirft (hist. de la théol. chrét. II. S. 585.): On pourrait trouver, nous le savons, de phrases pareilles chez Paul und wenn er dieſen Einwurf zu entkräften meint damit, daß bei Paulus on les verrait subordonnées au dogme de la regénération par la foi, ſo vergißt er ganz, daß ja auch bei Petrus die Wiedergeburt

Danach muß ſich auch das Weſen des Glaubens beſtimmen. Das Weſen des Glaubens iſt zunächſt das Vertrauen, das iſt ſchon gegeben mit dem Altteſtamentlichen Urſprung des Begriffes (Vergl. הֶאֱמִין בַּיהוָה, LXX.: πιστεύειν τῷ θεῷ Gen. 15, 6. Exod. 14, 31.). Wird doch 1 Petri 2, 6. ausdrücklich ein Citat aus Jeſ. 28, 16. (הַמַּאֲמִין, LXX.: ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ) behandelt, als ob es vom chriſtlichen Glauben redete. So iſt auch 1 Petri 1, 21. Act. 3, 16. die πίστις nichts anderes als das Gottvertrauen, das ſchon Chriſtus Matth. 17, 20. 21, 21. 22. Marc. 11, 22—24. Luc. 17, 6. als wunderwirkend bezeichnet hatte und das auch Act. 3, 16. das Wunder der Heilung wirkt [1]). Dieſes Gottvertrauen wird an beiden Stellen als durch Chriſtum vermittelt gedacht, indem es ſich nämlich, wie aus 1 Petri 1, 21. erhellt, auf das größte Wunder der göttlichen Allmacht, das in der Auferweckung Chriſti geſchehen iſt, gründet (Vergl. S. 42. ff. und beſ. Anm. 1.). Sonſt tritt das Moment des Vertrauens eigentlich nur noch

---

die Quelle des chriſtlichen Lebens iſt (1 Petri 1, 23.) und daß die durch das Wort gewirkte Wiedergeburt gar nicht ohne den Glauben an dieſes Wort (den Gehorſam gegen die Wahrheit 1, 22.) zu Stande kommen kann. Daß das Gericht nach den Werken erfolgt (1, 17. Vergl. Reuß a. a. O.), iſt allgemein Neuteſtamentliche Lehre (Vergl. Matth. 16, 27. 25, 31. ff. Röm. 2, 6. 2 Cor. 5, 10. Eph. 6, 8. Col. 3, 24. 25. Gal. 6, 7—9. Apoc. 2, 23.) und nichts eigenthümlich Petriniſches. In der Lehre des Petrus von den Werken ſucht man alſo vergeblich irgend etwas eigenthümlich Judenchriſtliches, ebenſo vergeblich aber auch etwas ſpezifiſch Pauliniſches.

[1]) Meyer hat zwar a. a. O. S. 77. das zweite Hemiſtich in Act. 3, 16. ſo gefaßt, daß es der Glaube an Chriſtum ſelber iſt, den dieſer durch ſeine ganze Erſcheinung und Wirkſamkeit, ſowie durch ſeine Auferſtehung und Geiſtesaustheilung gewirkt hat. Allein dann entſteht eine unerträgliche Tautologie mit dem erſten Hemiſtich. Petrus will allerdings ſagen, daß das Wunder von der einen Seite durch den Namen des zum Himmel erhöhten Meſſias (natürlich unter der Bedingung der Anerkennung deſſelben, ἐπὶ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ), von der andern aber eben durch jenes wunderwirkende Gottvertrauen gewirkt iſt, ohne das ja ſchon Chriſtus auf Erden keine Wunder thun konnte (Vergl. S. 320.). So erklärt richtig de Wette zu dieſer Stelle S. 46.

Act. 15, 11. hervor, doch auch hier auf das Zukünftige gerichtet, und darum dem Begriffe der Hoffnung ſich annähernd.

Es iſt nämlich natürlich, daß der Gegenſtand, auf den ſich die πίστις richtet, auch das Weſen des Glaubens ſtark mitbeſtimmt. Wo, wie bei Paulus, die in dem Blute Chriſti geſtiftete Verſöhnung oder Chriſtus als der Erlöſer den Gegenſtand des Glaubens ausmacht, da liegt es in der Natur der Sache, daß das Moment des Vertrauens vorherrſchend bleibt. Wo dagegen als Gegenſtand des Glaubens der Name Jeſu erſcheint, alſo die göttliche Würde des zum Meſſias erhöhten Heilandes (S. 320. 21.), da iſt er mehr die Anerkenntniß dieſer meſſianiſchen Würde, die feſte Ueberzeugung von dem verklärten Daſein deſſelben, die Annahme des apoſtoliſchen Zeugniſſes von ihm, was das Weſen des Glaubens ausmacht. So erſcheint denn der Glaube als Glaube an ſeinen Namen, d. i. an ſeine meſſianiſche Würde in der Stelle Act. 3, 16. (Vergl. Act. 10, 43.); dieſe gewiſſe Ueberzeugung von ſeiner meſſianiſchen Würde iſt es, die in der Taufe auf ſeinen Namen ihren Ausdruck findet (Act. 2, 38. Vergl. 2, 36.) und Act. 15, 7. wird die Annahme der evangeliſchen Verkündigung als dies πιστεύειν bezeichnet. Aehnlich ſteht in dem Briefe 1, 8: die feſte Ueberzeugung von dem Daſein des obwohl unſichtbaren, dennoch verherrlichten Chriſtus entgegen der durch das leibliche Sehen vermittelten ſinnlichen Gewißheit (Vergl. Joh. 20, 29.); 1, 21. im Schlußſatze iſt der Glaube die Gewißheit von der Auferſtehung und Erhöhung Chriſti und in der Stelle 2, 7. beſtimmt ſich der Glaube an Chriſtum durch den Gegenſatz (2, 8.) näher als der Glaube an die Predigt von ihm.

Von der andern Seite wird das Weſen des Glaubens dadurch eigenthümlich modificirt, daß derſelbe zu der zukünftigen Heilsvollendung in Beziehung gebracht wird. Demgemäß ſahen wir ſchon S. 42. ff., daß in den Stellen 1, 8. und 1, 21. der Glaube nur die Vorſtufe der Hoffnung bildet, vielleicht iſt dahin auch Act. 15, 11. zu rechnen. In eigenthümlicher Modification erſcheint aber gerade wegen dieſer Beziehung zu

der zukünftigen Heilsvollendung der Glaube in den Stellen 1, 7. und 5, 9., wo er in den Leidensprüfungen bewährt werden soll und 1, 5., wo wir durch ihn auf die zukünftige σωτηρία bewahrt werden. Denn hier ist es offenbar weniger das Moment des Vertrauens, das die πίστις ausmacht, als vielmehr das treue Festhalten an dem einmal ergriffenen Glaubensobjecte [1]). Es kann damit verglichen werden, daß πιστός 4, 19. und 5, 12. treu heißt, während es noch 1, 21. zweifellos im Sinne des gläubigen Vertrauens steht. — Die Andeutungen, welche der petrinische Brief uns giebt über Wirkung, Wesen und Gegenstand des Glaubens, genügen also vollkommen um zu erkennen, daß Petrus noch weit entfernt ist von dem reich entwickelten, dogmatisch fixirten Glaubensbegriff des paulinischen Lehrsystems [2]).

---

[1]) Aehnlich steht die πίστις Hebr. 10, 39. von dem treuen Festhalten am Christenthum im Gegensatze zur ὑποστολή, dem Sichentziehen, Abfallen, Untreuwerden. Vergl. Usteri a. a. O. S. 94. Anm. Bleek a. a. O. I. S. 311. Nicht ganz richtig ist es, wenn von Cölln (a. a. O. II. S. 345.) den petr. Begriff der πίστις bestimmt „als jene vertrauensvolle Erwartung zukünftigen Lohnes, welche Geduld und Standhaftigkeit im Leiden bewirkt." Ebenso sagt Reuß (a. a. O. S. 54.): En effet, chez Pierre la foi a pour objet les choses à venir, absolument comme dans l'épître aux Hébreux; c'est la confiance dans les promesses de dieu, confiance, qui sera récompensée par l'accomplissement, si elle reste inébranbable. Elle se rapporte donc à dieu et est à peu près synonyme de l'espérance. Allein diese Vermischung des Glaubens mit der Hoffnung, die sich schon bei Rückert findet (a. a. O. I. S. 388.), läßt sich Petrus nirgends zu schulden kommen; vielmehr wird 1, 8. 21. deutlich der Glaube als die Vorbedingung der Hoffnung bezeichnet. Darum ist es auch nicht richtig, daß Petrus die zukünftige Heilsvollendung als Gegenstand des Glaubens bezeichnet; das geschieht in keiner der Stellen, wo der Glaube mit der σωτηρία in Beziehung gesetzt ist; denn überall ist er nur Bedingung für die Erlangung derselben.

[2]) Dennoch behauptet Lutz a. a. O. S. 369., daß der Glaubensbegriff im 1. Briefe Petri ganz der paulinische sei; nur daß der Verfasser πίστις nicht so als stehenden Ausdruck dafür gebrauche und keine didaktische Entwicklung desselben gebe. Allein abgesehen davon, daß Petrus die recht-

Zu den subjektiven Bedingungen des neuen, durch Christum objectiv vermittelten Heilslebens kann endlich noch gerechnet werden die bleibende, persönliche Gemeinschaft mit ihm, unsrem Heilande. Wir haben §. 5. Gelegenheit gehabt, die verfehlte Art, wie man die Vorstellung einer Lebensgemeinschaft mit Christo in ihrer paulinischen Entwickelungsform in unseren Brief hineinzutragen versucht hat, ausführlich zu widerlegen. Es bleibt uns aber noch übrig, die Entwickelungskeime, welche sich auch für diese Lehrbildung bei unserm Apostel vorfinden, etwas näher in Betracht zu ziehen. Die wichtigste Stelle hiefür ist 1 Petri 2, 2—4.

Petrus stellt in derselben die Christen dar als ebengeborene Kinder, welche, um in ihrem durch die Wiedergeburt erzeugten neuen Leben zu wachsen, fleißig begehren müssen nach der rechten Nahrung des inneren Lebens; eine Ermahnung, die wohl auf Aussprüchen Christi wie Matth. 18, 3. beruht. Wir sahen aber schon S. 186. Anm. 2., daß diese Nahrung nichts anderes ist, als Christus selber. Denn in der 2, 3. auf Christus bezogenen Psalmstelle ist davon die Rede, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. In diesem χρηστός liegt an und für sich ein Doppelsinn, da es sowohl gütig, freundlich von Personen (Luc.

fertigende Wirkung des Glaubens gar nicht kennt, daß das Moment des Vertrauens demgemäß zurücktritt, so ist vor allem schon der Gegenstand, wie wir gesehen haben, ein ganz andrer. „Niemals wird, sagt schon von Cölln a. a. O. II. S. 254., die πίστις in nähere Beziehung gebracht auf das Erlösungsgeschäft Christi oder auf seinen versöhnenden Tod" und auch Schumann schließt daraus: die Entwicklung und Entfaltung des Glaubens, sowie seine Concentration auf die eine große Thatsache, durch die nach Paulus die Versöhnung vollbracht ist, finde sich bei ihm noch nicht. Der Glaube ist bei ihm noch die unmittelbare, innige Ueberzeugung vor der göttlichen Hoheit und Macht Christi (a. a. O. II. S. 464.). Damit ist wenigstens die eine Seite des petrinischen Glaubensbegriffs richtig gefaßt, weniger möchte es genügen, wenn Sch. von der andern den Glauben als das volle Vertrauen des Herzens zu ihm bezeichnet. Grade dies Moment tritt höchstens in der Stelle Act. 15, 11. und in dem Alttestamentlichen Citate 1 Petri 2, 6. hervor, sonst ist wohl von einem Vertrauen auf Gott (Act. 3, 16. 1 Petri 1, 21.), aber nicht auf Christum die Rede.

6, 35.), als süß, lieblich von Nahrungsmitteln (Luc. 5, 39.) heißt. Das dabei stehende ἐγεύσασθε (—das zugleich in der Psalmstelle stehende καὶ ἴδετε ist ausdrücklich, weil es das Bild stören würde, weggelassen —) nöthigt uns, bei der zweiten Bedeutung stehen zu bleiben und zeigt, daß Christus bildlich eben als das Nahrungsmittel, wodurch das neue geistliche Leben der Christen in seinem Wachsthum gefördert wird (ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε 2, 2.), dargestellt werden soll. Hier hätten wir also bereits die Vorstellung einer persönlichen Gemeinschaft mit Christo und zwar mittelst einer sehr innerlichen Aneignung desselben. Allein dieselbe beruht noch offenbar ganz auf den Reden Christi, in welchen er sich als das Brod des Lebens darstellt (Vergl. Joh. 6.) und ist noch in keiner Weise eigenthümlich lehrhaft verarbeitet.

Der folgende Vers stellt dieselbe Idee einer Vereinigung mit Christo unter einem ganz andern Bilde dar. Die Gemeinde, heißt es dort, wird zu einem geistlichen Gotteshause erbaut, indem die Gläubigen zu Christo, dem von Gott erwählten Grund- und Eckstein herantreten (πρὸς ὃν προσερχόμενοι — οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός 2, 4. 5.). Auch diese Anschauung, obwohl hier durch das in der Stelle gebrauchte Bild der Form nach bestimmt, hat ihre Quelle unstreitig in den Aussprüchen Christi selbst, in welchen er die Gemeinschaft mit sich als ein ἔρχεσθαι πρός με darstellt (Joh. 3, 20. 21. 5, 40. 6, 37. Vergl. Matth. 11, 28.). Besonders wichtig ist es aber, daß beide Anschauungen ganz wie an unserer Stelle bei Joh. 6, 35. verbunden vorkommen: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ u. s. w. Wie jene mehr die Aufnahme Christi in die Gemeinschaft mit uns, so bezeichnet diese mehr unsere Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christo. Dahin gehört denn auch die κοινωνία der Leiden (14, 13.) und der Herrlichkeit Christi (5, 1.), von der wir §. 5. S. 293. 94. gesehen haben, wie sie ganz auf Aussprüche Christi zurückzuführen ist (Vergl. 1 Joh. 1, 3. 6.).

Und wenn wir schon S. 287. bemerkten, daß die Lebensgemeinschaft mit Christo bei Paulus besonders durch das ἐν Χριστῷ εἶναι bezeichnet wird, so zeigt sich auch davon eine Spur, wenn 5, 14. die Gläubigen οἱ ἐν Χριστῷ und ihr Wandel 3, 16. ἡ ἐν Χριστῷ ἀναστροφή genannt wird. Allein auch diese Vorstellung ist keineswegs aus dem Zusammenhange der paulinischen Lehranschauung entlehnt, sondern sie erklärt sich vollkommen aus Aussprüchen Christi wie Joh. 14, 20. 15, 4. 9. 17, 21. u. a. St. Wir haben also auch in diesem Punkte dieselbe Erscheinung, die wir überall wahrgenommen, daß die petrinischen Anschauungen noch unmittelbar ihre Abkunft aus den Aussprüchen Christi verrathen und nicht zu einer lehrhaften Ausgestaltung gelangt sind, wie sie die Stufe der paulinisch-johanneischen Lehrentwickelung aufweist. Darum treten sie denn auch nur in einzelnen Stellen hervor und sind ohne weiteren Einfluß auf die Entwickelung des petrinischen Lehrbegriffs geblieben. So viel erhellt aber aus den obigen Nachweisungen als gewiß, daß bei einer weiteren Ausbildung jener Keime dieselben nicht zu der paulinischen, sondern zu der johanneischen Gestaltung der Lehre von jener mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo geführt haben würden, was eben darauf beruht, daß auch die johanneische Lehrentwickelung von den unmittelbaren Aussprüchen Christi ausging.

Hiermit können wir unsere Untersuchungen über die Lehranschauungen unseres Apostels im engeren Sinne abschließen. Was sich in den Stellen 1, 12. 3, 22. von den Engeln, 5, 8. vom Teufel ausgesagt findet, was Petrus 4, 7. (vergl. 3, 7.) vom Gebete sagt, u. dgl. enthält nichts unserem Apostel wesentlich Eigenthümliches und konnte darum in unserer Darstellung, die sich mit Absicht nicht an den Faden eines dogmatischen Systems, sondern an die verschiedenen Momente anknüpfte, die auf die petrinische Lehrentwickelung

bestimmend einwirkten, keine Stelle finden. Diese Methode war aber nothwendig, um nicht, wenn auch nur scheinbar, unserem Apostel, dessen Lehranschauungen eben noch nicht zu einer systematischen Abrundung gelangt sind, ein derartiges System unterzulegen.

Darum aber sind wir nicht etwa nur zu einem Aggregat zusammenhangsloser Lehranschauungen gelangt, vielmehr ist es uns gelungen, überall die Gedankenfäden aufzuweisen, welche die einzelnen Lehren unseres Apostels mit einander verknüpfen, ja es rundet sich sogar, was wir in den drei ersten Abschnitten betrachtet haben zu einem in gewissem Sinne einheitlichen Lehrganzen ab. Wenn nämlich in dem ersten Abschnitte das Lehrstück von der christlichen Hoffnung, also alles das, was das Christenthum noch als Weissagung in sich trägt, den Inhalt bildete, so zeigte der zweite in der Realisirung des im A. T. dem Volke Israel vorgesteckten Ideals dasjenige, was das Christenthum bereits als Erfüllung hat. Der dritte Abschnitt endlich, welcher auf die eigentlich christologischen und soteriologischen Lehrstücke näher einging, wies nach, wie es zu dieser Erfüllung gekommen und worauf die Grundlage jener Hoffnung ruht. Gerade dadurch, daß so der Gegensatz von Weissagung und Erfüllung, Hoffnung und Grundlage der Hoffnung sich durch die zunächst nach einem ganz andern Prinzipe gesonderten Abschnitte hindurchzieht, zeigt sich, wie dieser Gesichtspunkt die ganze petrinische Lehranschauung beherrscht.

Darum sind wir auch von der individuell-religiösen Bestimmtheit der petrinischen Lehranschauung ausgegangen, wonach er eben als der Apostel der Hoffnung bezeichnet werden kann. Wir haben ferner gesehen, wie Petrus zwar mit der gesammten neutestamentlichen Lehrentwickelung die im Worte des Alten Testaments so wie die in den Aussprüchen Christi gegebene Grundlage theilt, doch so, daß jene vermöge seines der judenchristlichen Kirche angehörigen und mit besonderer Liebe zugewandten Berufs, diese vermöge seines persönlichen Umgangs mit Christo besonders stark hervortritt. Vergleichen wir aber die auf dieser Basis

ſich aufbauende petriniſche Lehranſchauung mit dem Standpunkte der pauliniſch-johanneiſchen Lehrentwickelung, ſo hat ſie ſich überall als eine noch unentwickeltere Vorſtufe derſelben gezeigt. Es hängt das damit zuſammen, daß es unſerem Apoſtel nach ſeiner geiſtigen Eigenthümlichkeit mehr gegeben war, von der von Chriſto empfangenen und im A. T. zuvorverkündeten Wahrheit zu zeugen, als dieſelbe in ſelbſtſtändiger Weiſe gedankenmäßig und lehrhaft zu entwickeln. Seine ganze Lehrweiſe trägt in gewiſſem Sinne den Charakter der religiöſen Unmittelbarkeit. Er entwickelt nicht, er argumentirt nicht, er polemiſirt nicht. Die dialektiſchen Vermittelungen der Glaubenswahrheiten, wie ſie das pauliniſche Lehrſyſtem aufweiſt, kennt er nicht und bedarf er nicht. Die großen Streitfragen über Geſetz und Evangelium, Glauben und Werke, Beſchneidung und Vorhaut berückſichtigt er nicht. In naivſter Weiſe iſt das bei ihm ſo ſtark hervortretende ſpezifiſch-chriſtliche Element noch mit dem eigenthümlich judenchriſtlichen verſchmolzen, das ſich doch ſo bald von jenem zu iſoliren anfing. Beides ſteht unvermittelt nebeneinander, oder vielmehr es bedarf noch gar keiner Vermittelung, weil es im Geiſte unſeres Verfaſſers gar keinen Gegenſatz bildet.

Damit hängt denn freilich zuſammen, daß ſeine Lehranſchauung noch in manchen Punkten etwas Unvollendetes hat, daß ſie der tieferen Begründung und genaueren Entwickelung der Wege, auf denen die göttlichen Heilsthaten ihre Vermittelung gefunden haben, noch entbehrt. Aber darum mußte eben in dem geſchichtlichen Entwickelungsgange des apoſtoliſchen Bewußtſeins die pauliniſch-johanneiſche Entwickelungsphaſe folgen, welche das Ganze der chriſtlichen Heilswahrheit erſt zur relativ vollkommenſten Darſtellung brachte. Und dennoch behält auch dieſe Vorſtufe ihre eigenthümliche Bedeutung für alle Zeiten. Nicht für jede Zeit in der Entwickelung der Kirche im Ganzen, wie des Einzelnen, und nicht für jedes chriſtliche Individuum iſt die Schärfe der pauliniſchen Dialektik und die Tiefe der johanneiſchen Myſtik gleich faßlich und gleich fruchtbar

für die gesunde Entwickelung seines christlichen Glaubens, Denkens und Lebens. Für solche Zeiten und Individuen wird die großartige Einfalt- und Unmittelbarkeit des petrinischen Zeugnisses von Christo und seinem Heilswerk, von der Hoffnung und den Bedingungen ihrer Erfüllung eine nothwendige Ergänzung und hie und da selbst ein heilsames Correktiv bleiben.

Es bleibt noch übrig, daß wir einen Blick werfen auf die ethischen Anschauungen unseres Apostels. Um diese zu erforschen, können wir uns natürlich nicht an das grundlegende Zeugniß der petrinischen Rede, weder der apologetischen, noch der eigentlichen Missionspredigten, sondern nur an das aufbauende Zeugniß seines Briefes halten. Je weniger bei dem weiten Kreise der Addressaten dieses Briefes concrete Gemeindezustände bestimmend mitwirken auf die Ermahnungen, welche der Apostel in demselben ertheilt, um so mehr wird es uns möglich sein, die großen ethischen Grundgedanken unseres Apostels aus ihnen zu entnehmen. Die in den vorigen Abschnitten gewonnenen Resultate werden auch auf diesem Gebiete ihre Bestätigung finden, indem einerseits sich Petrus auch hier mit Vorliebe an die Aussprüche des Alten Testaments, so wie namentlich des Herrn selbst anschließt und andererseits seine Anschauungen nicht nur nirgends die pauliniſchen voraussetzen, sondern in wichtigen Punkten sich im Verhältniß zu diesen noch als die unentwickelteren herausstellen.

Inwiefern aber wirklich nicht nur die inneren Zustände, sondern auch die äußere Lage der Gemeinden, an welche Petrus schreibt, bestimmend einwirken auf die Ermahnungen desselben, werden uns dieselben von besonderer Wichtigkeit werden, um die allgemeinen Zeitverhältnisse, welche den Hintergrund des petrinischen Briefes bilden, zu erkennen, und daraus, wenigstens annähernd, die Abfassungszeit unseres Briefes zu bestimmen, für welche schon die vorigen Untersuchungen uns wichtige Fingerzeige gegeben haben.

Vierter Abſchnitt.

Petrus, der Mitälteſte.

Petrus nennt ſich in ſeinem Briefe 5, 1., wo er ſich an die Aelteſten der Gemeinden ſpeziell wendet, ihren Mitälteſten. Es ſcheint dies ein beſtimmtes Verhältniß vorauszuſetzen, in welchem er zu den Gemeinden ſtand, an die ſein Brief addreſſirt iſt. Zwar werden wir daſſelbe nicht ſo zu denken haben, daß er der Begründer dieſer Gemeinden geweſen iſt. Schon die Stelle 1, 12. deutet darauf hin, daß Andere als er ſelbſt es geweſen ſind, die dieſen Gemeinden zuerſt das Evangelium verkündet haben; und auch der Charakter des Aelteſten, den er ſich beilegt, weiſt nicht auf dieſe grundlegende Wirkſamkeit unter ihnen hin. Aber daraus folgt nicht, daß Petrus ſie nicht ſpäter beſucht haben und in ein hirtenähnliches Verhältniß zu ihnen getreten ſein könnte. Was die Kirchenväter von ſeinen Reiſen und ſeiner Wirkſamkeit in Kleinaſien erzählen[1]), erregt freilich den dringenden Verdacht, erſt aus unſerem Briefe erſchloſſen zu ſein. Allein daß er

[1]) Vergl. Origenes lib. 3. in Genesin bei Euſebius hist. eccl. III, 1. und ſeine eigene Nachricht h. e. III, 4., Epiphanius haer. 27. pag. 107. und Hieronymus Cat. Cap. 1., der ſpäteren gar nicht zu gedenken. Die Stellen ſiehe in den Proleg. bei Pott a. a. O. S. 7. Anm. 29. und zur kritiſchen Würdigung derſelben vergl. Eichhorn, Einleitung in das N. T. Leipzig 1814. Bd. III. 2. S. 602. Anm.

gerade an dieſe Gemeinden ſchreibt, ohne dies irgend beſonders zu motiviren, und ſich geradezu als den Mitälteſten ihrer Aelteſten bezeichnet, deutet doch mit großer Wahrſcheinlichkeit auf ein bereits zwiſchen ihm und ihnen beſtehendes Verhältniß hin. Daß unſerem Briefe die Erwähnung perſönlicher Beziehungen und concreter Gemeindeangelegenheiten fehlt, kann nichts dagegen beweiſen, da dies in der Natur eines Circularſchreibens liegt.

Wann freilich dieſes Verhältniß ſich gebildet habe, läßt ſich nicht mit irgend einer Sicherheit beſtimmen. Zeit dazu war ſchon genügend zwiſchen ſeiner Gefangennehmung unter Herodes Agrippa I. (Act. 12.), die ihn zur Flucht aus Jeruſalem nöthigte, und ſeinem Wiedererſcheinen daſelbſt bei Gelegenheit des Apoſtelconcils. Dieſer Zwiſchenraum umfaßt mindeſtens 6—7 Jahre, und daß Petrus den größten Theil dieſer Zeit nicht mehr in Jeruſalem zugebracht hatte, dafür zeugt ſchon, daß bei dem Apoſtelconcil bereits Jacobus völlig ſelbſtverſtändlich die Stelle an der Spitze der dortigen Gemeinde einnimmt, die bis dahin auf Grund der ausdrücklichen Beſtimmung Chriſti Matth. 16, 18.) Petrus unbeſtritten inne gehabt hatte. Wie der Apoſtel ehemals von Jeruſalem aus die neu gegründeten Gemeinden in Samaria (Act. 8.) und an der Küſte des Mittelmeers (Act. 9.) beſucht hatte, ſo konnte er in dieſer Zwiſchenzeit, oder auch nach dem Apoſtelconcil, ehe er ſich nach dem fernen Orient begab, die neu ſich bildenden judenchriſtlichen Gemeinden Kleinaſiens (Vergl. S. 114. 15.) beſucht haben. Das Verhältniß, das ſich damals gebildet hatte, und nicht das eines die Gemeinde gründenden Evangeliſten, ſondern ähnlich dem eines Hirten oder Aelteſten geweſen war, nimmt er jetzt in Anſpruch, um ſeine Ermahnungen an die Aelteſten der Gemeinden zu motiviren.

Wie nämlich der eigentliche Beruf des Apoſtels die *μαρτυρία* iſt (vergl. S. 198.), ſo iſt der Beruf des Aelteſten die *παράκλησις*. So ſtellt ſchon in unſerer Stelle der Apoſtel dies *παρακαλεῖν*, das er als der *συμπρεσβύτερος* übt, zu-

ſammen mit ſeinem apoſtoliſchen Beruf, der ihm als dem μάρτυς zukommt, und ſo faßt er auch 5, 12. den ganzen Inhalt des Briefes in das παρακαλεῖν und μαρτυρεῖν (oder vielmehr ἐπιμαρτυρεῖν, da es ſich nicht mehr um die grundlegende μαρτυρία handelt. Vergl. S. 208.) zuſammen. In dieſem παρακαλεῖν liegt bekanntlich ein Zwiefaches, das Ermahnen eben ſo wie das Tröſten, die Paräneſe ſo wie die Parakleſe im engeren Sinne. Beides zieht ſich gleich ſtark durch den ganzen Brief hin und iſt ja recht eigentlich die Thätigkeit des Hirtenamtes, das der Aelteſte und alſo auch er, der Mitälteſte, an den ihm befohlenen Gemeinden zu üben hat (5, 2.). Wir werden demnach auf beide Seiten hin unſer Augenmerk zu richten haben.

§. 1. Die Paräneſe des erſten Briefes Petri.

A. Die chriſtliche Bruderpflicht und die Gemeindeordnung.

Wie die Chriſten Kinder Gottes ſind (1, 14. 17.), weil er ſie wiedergeboren hat (1, 3. Vergl. S. 40. und 172.), ſo ſind ſie unter einander Brüder (5, 12.), ſie bilden eine chriſtliche Bruderſchaft (ἀδελφότης 2, 17. 5, 9. ein dem Apoſtel eigenthümlicher Ausdruck). Unter Brüdern iſt aber die Grundpflicht die Bruderliebe (2, 17.), dieſe iſt darum auch 1, 22. das Ziel der Herzensheiligung, und die Ermahnung dazu wird V. 23. ausdrücklich auf die Wiedergeburt gegründet (vergl. S. 40. Anm. 2.). Alle verſchiedenen Erſcheinungsformen des Egoismus abzulegen iſt die nothwendige Vorbedingung für die geſunde Entwickelung eines Gotteskindes (2, 1. 2. Vergl. S. 41. Anm. 1.). So folgt der Apoſtel auch hierin den Winken ſeines Herrn und Meiſters, welcher die Liebe nicht nur für das Hauptgebot erklärt hatte (Matth. 22, 40. Mrc. 12, 31. Luc. 10, 28.), ſondern auch für dasjenige, an deſſen Erfüllung man ſeine Jünger erkennen ſolle, weil er darin das größte Vorbild gegeben (Joh. 13, 34. 35.).

Um dieſes Gebot drehen ſich die wichtigſten Ermahnun-

gen des Apoſtels. Die Liebe ſoll ungeheuchelt ſein und aus dem Herzen kommen (1, 22.), die Liebesübung ohne Murren geſchehen (4, 9.), weil dieſes eben den Mangel der rechten Willigkeit und Herzensaufrichtigkeit anzeigt. Darum werden unter den Erſcheinungsformen des Egoismus (2, 1.) neben der eigentlichen Bosheit, dem Neide und der Verleumdung auch der Trug und die Heuchelei genannt, welche ſich ſelbſt unter dem Deckmantel der Liebe verſtecken können, und nur durch eine ungeheuchelte, aufrichtige Liebe ausgeſchloſſen werden. Das Weſen der Bruderliebe iſt aber auch 3, 8. in ſeiner tiefſten Innerlichkeit erfaßt als Gleichheit der Geſinnung (ὁμόφρονες), Mitgefühl (συμπαθεῖς) und Barmherzigkeit (εὔσπλαγχνοι). Den wahren Werth aber giebt ihr erſt die ἐκτένεια (1, 22. 4, 8.), die nachhaltige, ausdauernde Energie der rechten Liebe. Denn da der Chriſt aus unvergänglichem Saamen wiedergeboren iſt, ſo muß auch die Grundtugend des Wiedergeborenen dieſen Stempel ihres Urſprungs an ſich tragen[1]) (1, 22. 23.). Und wie ſchon

[1]) Das Wort ἐκτενής (-ως) kann ſeiner Ableitung nach zweifelsohne ſowohl die intenſive Anſpannung, als die extenſive Ausdehnung, d. h. die anhaltende Ausdauer bezeichnen. Während ſchon Oecumenius es in dieſem Sinne erklärt (ἀντὶ τοῦ διαρκῆ ἐπὶ πολὺ διατείνουσα a. a. O. S. 519.), faſſen es Luther, der es „brünſtig" überſetzt, und Calvin (intentum esse jubet aut vehementem a. a. O. S. 63.) und die meiſten ſpäteren Ausleger bis auf de Wette von jener; aber ſchon Aretius, Gerhard (non solum postulat augmentum caritatis extensivum, ut nunquam desinamus nos invicem diligere, sed etiam intensivum, ut diligamus impense, ardenter, totis viribus a. a. O. S. 136.) und zuletzt Huther, der es a. a. O. S. 67. als Ausdruck der anhaltenden Intenſität auffaßt, verbinden beide Bedeutungen. In unſerer Stelle nun herrſcht offenbar das Moment der anhaltenden Ausdauer vor; denn dies wird ja durch die im Folgenden ausführlich begründete Unvergänglichkeit des Saamens, aus dem wir wiedergeboren ſind, zunächſt gefordert, während das ſchon in dem ἐκ καθαρᾶς καρδίας liegende Moment der intenſiven Innigkeit kaum mehr einer beſondern Erwähnung bedarf. Doch mag man beide Momente, die ſich ja zweifellos gegenſeitig bedingen, in der Art, wie im Texte geſchehen iſt, verbinden.

eine unter den Juden gangbare Gnome es ausſpricht, daß die Liebe auch eine Menge von Sünden zudeckt (Prov. 10, 12. Jac. 5, 20.), ſo zeigt ſie ihre rechte Ausdauer eben darin, daß ſie ſich nicht ermüden läßt durch die Häufung der Schulden des Nächſten (4, 8.)[1]). Unmöglich können wir in dieſer Er-

[1]) Auch in dieſer Stelle tritt die unermüdliche Ausdauer der Liebe beſonders hervor, doch ſo, daß ſich deutlich zeigt, wie dieſe Unermüdlichkeit eben durch die Intenſität der Liebe bedingt iſt. Was die Anwendung der Stelle Prov. 10, 12. oder des aus ihr gefloſſenen Sprüchwortes (Jac. 5, 20.) anlangt, ſo liegt die darüber geführte exegetiſche Verhandlung etwa alſo. Die katholiſchen Ausleger verſtehen die Stelle geradezu von der Verdienſtlichkeit und der ſühnenden Kraft der Nächſtenliebe. So ſagt Oecumenius: ὁ εἰς πλήσιον ἔλεος τὸν θεὸν ἡμῖν ἵλεων ποιεῖ (a. a. O. S. 528.) und Beda Venerabilis: Et quidem cuncta bona opera, quae facimus, culpas quas fecimus diluere et cooperire certum est, sed hoc specialiter de caritate dicitur (a. a. S. 984, wo er aber auch bereits eine andere Auffaſſung vorſchlägt, die mit Jac. 5, 20. ſtimmt), ſo Salmeron, Cornelius a Lapide, Lorinus u. a. (vergl. bei Gerhard a. a. O. S. 637.) und eben ſo faſſen es im kraß verdienſtlichen Sinne der Werkgerechtigkeit rationaliſtiſche Ausleger, wie Auguſti und Hottinger (qui alios ita ut Christianum decet amaverit, ejus alia delicta vel vitia, quae fert humana imbecillitas, hac quidem principe virtute iri compensatum a. a. O. S. 136. Vergl. Jachmann a. a. S. 165.). Dieſe Auffaſſung widerſtreitet aber nicht nur der geſammten evangeliſchen Lehre, ſondern jeder einigermaßen ernſten, ſittlichen Anſchauung, und ſelbſt die Bemerkungen, die de Wette a. a. O. S. 84. darüber macht, ſcheinen mir dies ſchwere, ſachliche Bedenken nicht zu heben. Man kann nun zwar, wie es ſchon ſonſt von Proteſtanten und neuerdings von Huther geſchehen iſt (a. a. S. 156. Vergl. Lutz a. a. O. S. 169.), die Erklärung von dem Bedecken der eigenen Sünden feſthalten und doch durch Berufung auf Matth. 6, 14. 15. ihr eine möglichſt unverfängliche Faſſung geben; aber ſchwierig bleibt es immer, daß dem Menſchen ſelbſt mittelſt ſeiner Liebesthätigkeit eine poſitive Bewirkung der Sündenvergebung zugeſtanden wird, nicht bloß die Ermöglichung derſelben, von welcher Matth. 6. redet, wo außerdem nicht von der Liebesübung im Allgemeinen, ſondern von der vergebenden Liebe im Beſondern die Rede iſt. Man könnte alſo höchſtens, wie Bengel a. a. O. II. S. 529. will, unſere Stelle von der vergebenden Liebe verſtehen, die den Lohn der göttlichen Vergebung erwirbt; aber dieſe remuneratio liegt dann auch gar nicht mehr im Texte angedeutet. Eine andere Auslegung, welche ſchon Beda

mahnung den Apoſtel verkennen, dem einſt auf ſeine Frage, wie oft man dem fehlenden Nächſten vergeben ſolle, zur Antwort wurde, daß es für die wahrhaft vergebende Liebe kein ſolches Maaß gebe (Matth. 18, 21. 22.).

Aber noch in Bezug auf eine andere Tugend hatte ſich Chriſtus zum Muſter aufgeſtellt, er hatte aufgefordert, von ihm die Demuth zu lernen (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ Matth. 11, 29.), er hatte die Demüthigen die Erſten im Himmelreiche genannt (Matth. 18, 4.) und hatte ſelig geprieſen die

---

Venerabilis anbeutet, hat Hugo Grotius ſo ausgeführt: Dilectio maxime in eo spectatur, ut alios a peccatis abstrahamus, cui consequens est, ut deus hominis jam emendati priora peccata dissimulet (a. a. O. S. 1108.). Pott u. a. haben ſie acceptirt und auch Huther hält ſie für möglich. Sie hat ihre Hauptſtütze in Jac. 5, 20, aber während dort entſchieden der Zuſammenhang darauf führt, fehlt hier jede Andeutung, daß das Bedecken der Sünden nicht unmittelbar, ſondern von der beſſernden Thätigkeit zu verſtehen iſt, welche dem Nächſten mittelbar die Sündenvergebung von Seiten Gottes verſchafft, wozu noch kommt, daß von der Liebe unter Chriſten die Rede iſt, welche doch vorausſetzlich bekehrt ſind. Die de Wette-Brückner'ſche Faſſung dieſer Erklärung, welche eine Gegenſeitigkeit dieſer beſſernden Thätigkeit annimmt, macht dieſelbe nur noch künſtlicher und entfernt ſich dadurch noch weiter von dem einfachen Wortlaut unſerer Stelle. So bleibt nur noch die altproteſtantiſche Auslegung übrig, von der die Sünde des Nächſten zudeckenden und verzeihenden Liebe. So faſſen die Stelle Luther und Calvin, Beza und Aretius, Gerhard und Hornejus, Wolf und Bengel, Semler, Morus und Hensler und unter den neueren Steiger, Hoffmann (a. a. O. I. S. 520.) und Lechler (a. a. O. S. 146.) Für ſie ſpricht entſcheidend, daß dies der urſprüngliche Sinn der Gnome Prov. 10, 12. iſt und ſo gut dort die Vergehungen des Nächſten פְּשָׁעִים genannt ſind, eben ſo gut können ſie auch hier als ἁμαρτίαι bezeichnet werden. Wenn Huther als Gegengrund die Anknüpfung der Sentenz mit ὅτι anführt, ſo iſt im Text gezeigt, wie gerade das Bedecken der gehäuften Schulden des Nächſten (dies quantitative Verhältniß ſoll das Wort πλῆθος ausdrücken, wenn Petrus nicht etwa die Gnome ſchon in dieſer Form überkommen hat) die rechte ἐκτένεια der Liebe begründet, wie dies ſchon Steiger a. a. O. S. 389, Lechler und Hoffmann, alle drei auch mit Beziehung auf Matth. 18, 21. 22. (welche ſchon Calvin erkannte a. a. O. S. 64.) richtig entwickelt haben.

πραεῖς Matth. 5, 4. (dies erſcheint Matth. 11, 29. als Synonymon von ταπεινός und iſt das hebr. עָנָו: Pſalm 25, 9. 37, 11. 69, 33. Zach. 9, 9.). Zu dieſer Demuth (ταπεινοφροσύνη) ermahnt Petrus 5, 5. und 3, 8. ſo wie zu der πραΰτης 3, 4. und 3, 15. Dieſe Demuth im Umgange mit den Mitchriſten gründet ſich auf die demüthige Unterordnung unter Gott (5, 5. Vergl. mit 5, 6. und dazu S. 190.), welche Petrus mit offenbarer Anſpielung auf die von Chriſto oft gebrauchte Gnome Matth. 23, 12. Luc. 14, 11. 18, 14. einſchärft. Sie zeigt ſich darin, daß man ſich einander freudig unterordnet (5, 5.), und jeder dem andern die ihm gebührende τιμή, das Suum cuique, zukommen läßt, was Petrus 2, 17. ausdrücklich als die zweite Cardinalpflicht im Verkehr mit dem Nächſten neben der Bruderliebe bezeichnet[1]). Dieſe demüthige Unterordnung unter den Nächſten widerſpricht der Nächſtenliebe ſo wenig, daß ſie vielmehr 3, 8. geradezu als eine Erweiſung derſelben erſcheint.

Es hängt das damit zuſammen, daß Chriſtus ſelbſt gerade die Verbindung dieſer beiden Tugenden dem Apoſtel nahe gelegt hatte in den Ermahnungen zum demüthigen Dienen der Liebe (διακονεῖν Matth. 20, 26. 27. Marc. 10, 43. 44. Luc. 22, 26. 27.), worin er ſelbſt nicht nur überhaupt (Matth.

---

[1]) Wollte man die wiederholten Ermahnungen zu dieſer Tugend auf die Individualität unſeres Apoſtels zurückführen, ſo würde ich nicht mit Krummacher in der Evangel. Kirchenzeitung a. a. O. S. 388. behaupten, „daß dieſe Tugend eigentlich dem Weſen des Jüngers in der Tiefe ſeiner Seele zu Grunde lag, der nur mehrmals, ſo zu ſagen, von einem vorſchnellen, gutmüthigen Vertrauen zu ſich ſelbſt überrumpelt wurde," ſondern vielmehr annehmen, daß dem natürlichen Weſen deſſelben gerade die Selbſtüberhebung nahe lag, und daß er, je härteren Kampf ihm die Ueberwindung dieſes Fehlers gekoſtet hatte, um ſo dringender zu gleichem Kampfe ermahnt. Doch halte ich dieſe ganze Art der Begründung für nicht genügend erweislich und meine, daß die Verweiſung auf die oben angezogenen Ausſprüche Chriſti hinreichend motivirt, warum ſich die ethiſchen Grundanſchauungen des Apoſtels gerade auf die beiden Tugenden der Demuth und der Liebe concentrirt haben.

20, 28.), sondern auch insbesondere bei der feierlichen Handlung des Fußwaschens, die ja dem Petrus so besonders bedeutungsvoll geworden war, seinen Jüngern ein Vorbild gegeben hatte (Joh. 13, 14. 15. Luc. 22, 27.). Demgemäß ermahnt denn auch Petrus zu solchem διακονεῖν (4, 10.), welches nicht nur, wie in der Gastfreundschaft, durch Mittheilung der irdischen Güter (4, 9.), sondern auch durch treue Anwendung aller persönlichen Gnadengaben im Dienste des Nächsten vollbracht wird (4, 10.). Als Motiv dazu wird angegeben, daß diese Gaben dem Einzelnen nicht gehören, sondern ihm nur als dem Verwalter (οἰκόνομος 4, 10.) von dem Herrn des Hauses (4, 17.) anvertraut sind; ein Bild, das wieder stark an das Gleichniß von den anvertrauten Pfunden erinnert (Vergl. Matth. 25, 14. ff. Luc. 16, 1. ff. 19, 12. ff.). Derartige Gaben kennt Petrus zweierlei, Gaben für's Reden und für's Thun, Gaben der Lehre und des äußerlichen Dienstes. Redet man also, so hat man seine Rede als ein von Gott gegebenes Wort (λόγιον θεοῦ) in den Dienst der Brüder zu stellen, und eben so seine äußere Dienstleistung als eine, zu der ja Gott die Kraft gegeben hat (4, 11.). In beiden Fällen weist das motivirende ὡς auf den göttlichen Ursprung der Gaben hin, wodurch verhütet werden soll, daß man dieselben nicht in hochmüthiger Selbstüberhebung und in egoistischer Lieblosigkeit mißbrauche. Die Ermahnung zur gegenseitigen Dienstleistung mit den dem Einzelnen geschenkten Gaben findet sich bei Paulus sehr häufig, aber nicht mehr wie bei Petrus einfach motivirt durch Verweisung auf das Verwalteramt, das dem Menschen in Betreff derselben übertragen, sondern in viel kunstvollerer Weise begründet durch die Betrachtung der christlichen Gemeinschaft als eines Organismus (σῶμα Χριστοῦ. Vergl. Röm. 12, 4. ff. 1 Cor. 12, 12. ff. Eph. 4, 11. ff.).

In der zuletzt besprochenen Stelle ist zwar noch nicht von Gemeindeämtern die Rede, wie es bei Paulus 1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11. der Fall ist; allein sie bildet doch bereits die allgemeine Grundlage für die Ermahnungen, welche

Petrus an die Aeltesten der Gemeinde richtet 5, 1. ff. Petrus faßt das Aeltestenamt als Hirtenamt auf. Wie er 2, 25. Gott den ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος nennt und dadurch zeigt, daß ihm ἐπίσκοπος und ποιμήν synonyme Begriffe sind, so ist nach 5, 2. das Amt der Presbyter: ποιμαίνειν τὸ ποίμνιον τοῦ θεοῦ. Wir sahen schon S. 121., wie im A. T. die Fürsten und Führer des Volkes vielfach Hirten genannt werden, wie Christus sich selbst Joh. 10. den guten Hirten nennt und Joh. 21, 15—17. dem Petrus, der sich hier als Mitältester bezeichnet, den Auftrag gegeben hatte, seine Lämmer zu weiden. Petrus faßt also das Wesen des Aeltestenamtes ganz nach der Weise jener Alttestamentlichen Vorbilder und im Sinne der Aussprüche seines Herrn.

Das zeigt sich noch deutlicher, wenn wir auf die einzelnen Ermahnungen sehen, die er den Aeltesten ertheilt. Im Sinne der oben angeführten Aussprüche Christi kann es sich auch in dieser Stellung nicht um ein egoistisches, gewinnsüchtiges Herrschen, sondern nur um ein aufopferndes, demüthiges Dienen handeln. Darum fordert er zuerst, daß alles Thun der Presbyter nicht aus Zwang (ἀναγκαστῶς) oder Gewinnsucht (αἰσχροκερδῶς), sondern freiwillig (ἑκουσίως) und bereitwillig (προθύμως), d. h. aber eben aus aufopfernder, willig dienender Liebe geschehen solle (5, 2.). Speziell mochte Petrus daran denken, wie Christus, den er ja selbst 5, 4. den Erzhirten nennt, sich als den guten Hirten im Gegensatz zu den Miethlingen bezeichnet hatte, der mit seiner freiwilligen Lebenshingabe zu der Opferscheu des nur aus Zwang oder Gewinnsucht arbeitenden das gerade Widerspiel bildet (Joh. 10, 11. ff.). Oder auch daran mochte er denken, daß Christus, als er sie zu dem Volke aussandte, das keinen Hirten hatte (Matth. 9, 36.), ihnen anbefahl, umsonst zu geben, was sie umsonst empfangen hätten (Matth. 10, 8.), also keinen Gewinn in der Ausübung ihres Hirtenamtes zu suchen. Aber nicht nur die selbstlose Liebe ist es, die zu der rechten Ausübung des christlichen Gemeindedienstes gehört, sondern auch die sich selbst

erniedrigende Demuth. Darum verbietet Petrus den Presbytern, die ihnen zugetheilten Gemeinden[1]) herrisch zu behandeln und zu tyranniſiren (*καταχυριεύειν*), und wie könnten wir zweifeln, daß dem Apoſtel hier die Ermahnungen Chriſti vorſchwebten, in welchen er dies *καταχυριεύειν* als die Eigenthümlichkeit der weltlichen Zwingherren darſtellt, die man bei ſeinen Jüngern nicht finden dürfe (Matth. 20, 25. Marc. 10, 42.). Kommt doch ſelbſt das *καταχυριεύειν* ſonſt nur noch Act. 19, 16. und zwar in ganz anderem Sinne vor. Dagegen kommt es ihnen zu, Vorbilder der Heerde zu werden (5, 3.), wie Chriſtus ſich ſelbſt als Vorbild jenes demüthigen Dienens der Liebe hingeſtellt hatte (Joh. 13, 15.), und wie Petrus dieſe vorbildliche Bedeutung Chriſti ſo oft mit beſonderem Nachdrucke hervorhebt (1 Petri 2, 21. Vergl. S. 213.). In den Stellen, wo Paulus die Erforderniſſe zu einem rechten Aelteſten auseinanderſetzt (1 Tim. 3, 2. ff. Tit. 1, 7. ff.),

---

[1]) Dies iſt die einzig natürliche, an die nächſte Bedeutung des Wortes *κλῆρος* ſich anſchließende Auffaſſung unſerer Stelle. Ganz ähnlich nennt Petrus in der Rede bei der Apoſtelwahl den Berufskreis eines Apoſtels ſeinen *κλῆρος* (Act. 1, 17. 25.) und in ähnlichem Sinne kommt das Wort auch in der Stelle vor, wo Petrus mit dem Magier Simon redet (Act. 8, 21.). Die Auslegung des Oecumenius: *κλῆρον τὸ ἱερὸν σύστημα καλεῖ, ὥσπερ καὶ νῦν ἡμεῖς* (a. a. O. S. 523.), welche ſich auch bei Hieronymus in der epist. ad Nepot. und bei Katholiken wie Salmeron, Cornelius a Lapide u. a. findet (vergl. bei Gerhard a. a. O. S. 726. 53.), iſt ein grober Anachronismus und hat im Zuſammenhange der Stelle keinerlei Halt. Darum haben ſelbſt Katholiken, wie Batable, Cajetan, Gagnaeus und Eſte (bei Gerhard a. a. O. S. 727.) dieſelbe mit Recht aufgegeben. Die Herleitung der *κλῆροι* aus dem Altteſtamentlichen נַחֲלַת יי (Deut. 9, 29. 1 Sam. 10, 1. Pſalm 94, 5.), welche ſchon Calvin hat (quum universum ecclesiae corpus haereditas sit domini, totidem sunt veluti praedia, quorum culturam singulis presbyteris assignat a. a. O. S. 71.) und Morus, Auguſti, Hottinger feſthalten, iſt unnöthig und giebt einen ſchiefen Gedanken, da der Plural unmöglich die einzelnen Stücke des Beſitzthums Gottes bezeichnen kann, iſt aber auch völlig unmotivirt, da das unumgänglich nothwendige *θεοῦ* fehlt.

kommt von dieſen unſerem Apoſtel eigenthümlichen Ermahnungen nichts vor, als der allgemeine Gedanke, daß der Aelteſte mit ſeinem Wandel der Gemeinde ein Vorbild geben ſoll. — Von der anderen Seite ſollen dann auch die νεώτεροι in demüthigem Dienen ſich den Aelteſten unterordnen und ſo nur im concreten Falle die allgemeine Pflicht der gegenſeitigen Unterordnung erfüllen (5, 5.).

Aus dem zuletzt beſprochenen Abſchnitte ergiebt ſich auch der Zuſtand der Gemeindeverfaſſung, welchen unſer Brief in den Gemeinden, an die er gerichtet iſt, vorausſetzt. Zweifelsohne hatten die Gemeinden bereits Aelteſte. Allein das Aelteſtenamt iſt offenbar unmittelbar aus der Synagogalverfaſſung in die älteſte, judenchriſtliche Gemeinde übergegangen, die ja mit der Synagoge, wie wir aus Jac. 2, 2. wiſſen, noch in engſtem Zuſammenhange ſtand. Während die Apoſtelgeſchichte die Einſetzung des Diakonenamtes ausführlich berichtet (Cap. 6.), erwähnt ſie die Einſetzung des Aelteſtenamtes, das bereits Act. 11, 30. noch vor dem Tode des älteren Jakobus und der erſten Miſſionsreiſe des Apoſtel Paulus in der jeruſalemitiſchen Gemeinde erſcheint, gar nicht, offenbar weil ſie die Exiſtenz deſſelben als ſelbſtverſtändlich vorausſetzt. Paulus ordnet überall ſchon auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe Aelteſte (Act. 14, 23.), und ſo wird dieſes Amt überall mit der Gründung und ſelbſtſtändigeren Conſtituirung der Chriſtengemeinde unmittelbar entſtanden ſein, namentlich in den judenchriſtlichen Gemeinden, die dabei ſicher dem Vorgange ihrer Muttergemeinde folgten. Es iſt das auch ganz naturgemäß, wenn wir bedenken, daß jede Sekte, die ſich von ihrer früheren Religionsgemeinſchaft loslöſt — und das war doch die Chriſtengemeinde urſprünglich im Verhältniß zu der jüdiſchen —, wenn nicht etwa der Verfaſſungspunkt gerade den Bruch bewirkt hat, aus der Mitte ihrer Anhänger nun dieſelben Aemter herſtellt, welchen ſie ſich um der anders geſinnten Träger derſelben willen in der geflohenen Gemeinſchaft nicht mehr unterzuordnen im Stande war. Die Exiſtenz

des Aelteſtenamtes in den Gemeinden, an die der Brief adreſſirt iſt, kann alſo zu einer näheren Zeitbeſtimmung für denſelben nicht führen. Die Anſchauung, die Petrus von dem Weſen dieſes Aelteſtenamtes hat, iſt, wie wir geſehen, noch ganz nach Altteſtamentlichen Vorbildern geſtaltet und die Ermahnungen, die er für daſſelbe giebt, beruhen ſo ſehr auf unmittelbaren Ausſprüchen Chriſti, daß an eine Polemik gegen etwa ſchon erwachte hierarchiſche Tendenzen noch gar nicht zu denken iſt [1]).

Wichtiger iſt die Frage, ob aus unſerem Briefe ſich die Exiſtenz noch eines zweiten Gemeindeamtes erweiſen läßt. Petrus gebietet 5, 5. den *νεώτεροι*, ſich den Aelteſten unterzuordnen. Wer ſind dieſe *νεώτεροι*? Unmöglich die niederen Grade des Clerus im Sinne der ſpäteren Ausbildung der Gemeindeverfaſſung, was offenbar ein grober Anachronismus wäre [2]). Unmöglich aber auch alle Gemeindeglieder ohne Ausnahme; denn dieſe werden ja den *νεώτεροι* im Folgenden mit einem *πάντες δὲ* ausdrücklich gegenübergeſtellt [3]). Es

[1]) Wenn Schwegler eine ſolche (a. a. O. II. S. 27.) in unſrer Stelle findet und von dem Intereſſe des pauliniſch-demokratiſchen Elements ausgehen läßt, ſo hat ſchon Brückner (a. a. O. Einl. S. 20.) treffend entgegnet, daß man dann in der Forderung der Unterwürfigkeit unter die Presbyter das gerade Gegentheil finden könnte. Wenn Schwegler aber auch eine bereits über die ganze Chriſtenheit verbreitete kirchlich-politiſche Verfaſſung und alſo einen Standesunterſchied zwiſchen Klerikern und Laien in unſrer Stelle findet (a. a. O. Vergl. auch S. 20.), ſo beruht das auf der ganz unhaltbaren katholiſchen Faſſung der *κλῆροι* (Vergl. S. 342. Anm. 1.), die ſchon Neander in ſeinem apoſtol. Zeitalter (S. 597. Anm. 1.) widerlegt hat und die ebenſo mit dem Zuſammenhang unſrer Stelle, wie mit dem nachgewieſenen petriniſchen Sprachgebrauch ſtreitet. Das *ἀλλοτριοεπίσκοπος* (4, 15.) und der *ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν* (2, 25.) hat mit den kirchlichen Verhältniſſen durchaus nichts zu thun.

[2]) So wollten es katholiſche Ausleger, wie Salmeron, Cajetan, Cornelius a Lapide u. a. faſſen (Vergl. bei Gerhard a. a. O. S. 728. f.).

[3]) So faſſen es ſchon Beda, Eſte und Hornejus; aber auch Morus, Pott und Hottinger. Die Gemeindeglieder ſollen ihren Presbytern gegenüber alle als *νεώτεροι* oder auditores erſcheinen.

muß alſo jedenfalls nur eine beſtimmte Klaſſe von Gemeindegliedern ſein. Am natürlichſten iſt es, an die dem Alter nach jüngeren Gemeindeglieder zu denken. Doch iſt auch dieſe Faſſung gewiß unrichtig, wenn man dann die πρεσβύτεροι ebenfalls nur im Sinne des höheren Alters dieſen gegenübergeſtellt ſein läßt. Denn bei dieſer Vorausſetzung wäre ja πρεσβύτεροι hier in einem ganz andern Sinne gebraucht, wie 5, 1.[1]). Will man aber dabei bleiben, auch 5, 5. unter den πρεσβύτεροι die beamteten Aelteſten zu denken, ſo iſt wieder kein Grund vorhanden, warum gerade die jüngeren Gemeindeglieder allein ermahnt werden ſollten, ſich ihnen unterzuordnen[2]), wenn nicht dieſe als in einem beſtimmten, eigenthümlichen Verhältniſſe zu jenen ſtehend zu denken ſind.

Nun erſcheinen in der Apoſtelgeſchichte (5, 6. 10.) vor Einſetzung des Diakonenamtes die νεώτεροι (oder νεανίσκοι) als diejenigen, welche unaufgefordert von ſelbſt die mehr äußerlichen Dienſtleiſtungen in der Gemeinde verrichten. Es erhellt nicht, daß dieſelben ein beſonderes Amt bekleiden, das dieſes erforderte, vielmehr ſcheint es nur auf einer natürlich ſich bildenden Obſervanz zu beruhen, daß ſie, ihrem Altersverhältniſſe entſprechend, den Vorſtehern der Gemeinde für ſolche Dienſtleiſtungen zur Hand gehen[3]). Wenn nun in unſerer

---

[1]) Dieſe Faſſung haben Luther und Calvin, Aretius und Gerhard, Hensler und Jachmann, de Wette und Huther. Man muß dann aber mit Calvin zugeſtehen: seniores alio sensu hic ponit quam prius, aetate senes vocat, cum prius de officio locutus sit atque ita a specie conscendit ad genus (a. a. O. S. 72.). De Wette hat mit Recht gefühlt, wie gewagt das iſt; aber ſeine Auskunft iſt, wie im Texte gezeigt, nicht weniger unhaltbar.

[2]) Den Grund, den de Wette angiebt, daß die Jüngeren mehr zur Zügelloſigkeit geneigt ſeien (a. a. O. S. 89.), hat ſchon Huther als nicht ſtichhaltig dargethan (a. a. O. S. 171.).

[3]) Der Unterſchied zwiſchen denen, welche hier an ein beſonderes Gemeindeamt denken, wie Mosheim de rebus Christ. ante Const. S. 114., Meyer, Olsh. u. a. und denen, welche die Jüngern darunter verſtehen, die vermöge ihres Alters zu dienen gewohnt waren, (de Wette a. a. O.

Stelle die νεώτεροι aufgefordert werden, den Aelteſten Gehorſam zu leiſten, ſo führt dies offenbar auf ganz analoge Verhältniſſe. Nicht durch ein feſtes Amt gebunden, aber durch ihr Altersverhältniß dazu prädeſtinirt, verrichten die jüngeren Gemeindeglieder, was die Aelteſten ihnen auftragen, und um dieſe Obſervanz aufrecht zu erhalten, ermahnt ſie eben der Apoſtel, ſich den Aelteſten unterzuordnen [1]). Das Diakonenamt, das in Jeruſalem ſeine Einſetzung dem Eintritt eines beſtimmten Bedürfniſſes verdankte, iſt wohl auch anderwärts erſt entſtanden, als bei einer erweiterten Ausdehnung der Gemeindeverhältniſſe theils die Zahl der νεώτεροι ſo wuchs, daß beſtimmte aus ihnen ausgewählt werden mußten, theils die Dienſtleiſtungen für dieſelben ſo wichtig und umfaſſend wurden, daß eine beſtimmte Beamtung nöthig erſchien, um die genaue und treue Ausführung derſelben zu ſichern. Ein ſolches Diakonenamt gab es nun in den Gemeinden noch nicht, an die Petrus ſeinen Brief ſchrieb; denn 4, 11. bezieht ſich, wie wir geſehen haben, gar nicht auf dies Amt, ſondern auf das allgemeine διακονεῖν (Vergl. 4, 10. und 1, 12.), und wir finden in denſelben noch ganz jene Verfaſſungszuſtände, die auch in der jeruſalemitiſchen Gemeinde der Einſetzung des Diakonen-Amtes vorhergingen. Das aber iſt für die Abfaſſungszeit unſeres Briefes ein höchſt wichtiges Moment, da es noch innerlich unentwickeltere und auch an äußerem Um-

---

S. 56. Vergl. Neander, Geſch. der Pflanzung a. a. O. I. S. 48. und Rothe, die Anfänge der chriſtlichen Kirche. Wittenberg 1837. S. 163.) iſt im Grunde ſo groß nicht, da ja, wenn dies einmal gewohnheitsmäßige Obſervanz war, die νεώτεροι „als die ordentlichen Diener der Gemeinde betrachtet werden müſſen" (Meyer a. a. O. S. 102.). Es handelt ſich im Grunde nur darum, ob dieſe Obſervanz durch eine beſtimmte Beamtung ſanktionirt war, und davon freilich finden wir nirgends eine Spur.

[1]) Schon Beza bezeichnet es als gewiß, daß die aetate juniores non emere ad functiones illas ecclesiasticas fuisse accitos (a. a. O. S. 412.) und etwas Aehnliches ſcheint auch Steiger zu meinen, obwohl er ſich ſehr unklar ausdrückt (a. a. O. S. 406.).

fang engere Verhältniſſe der kleinaſiatiſchen Gemeinde vorausſetzt, wie ſie nur dieſſeits der umfaſſenderen Wirkſamkeit, welche Paulus in jenen Gegenden auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe entfaltete, zu denken ſind.

II. Das Verhalten der Chriſten gegenüber der ungläubigen Welt und ihren Lebensordnungen.

Die Ungläubigen ſtehen den Chriſten feindſelig gegenüber. Danach beſtimmt ſich, was für ein Verhalten gegen ſie Chriſtenpflicht ſei. Vor Allem gilt es, nicht Böſes mit Böſem zu vergelten, weder das böſe Wort (die λοιδορία), noch die böſe That (das κακόν). Vergl. 1 Petri 3, 9. Nicht nur wird an dem Beiſpiele Chriſti vor Allem dieſe Seite hervorgehoben (2, 23.), ſondern es wird auch die Ermahnung zum παύειν τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ und zum thätlichen ἐκκλίνειν ἀπὸ κακοῦ ausdrücklich durch einen Altteſtamentlichen Ausſpruch bekräftigt (3, 10. 11. Vergl. Pſalm 34, 13—15.). Es erinnert das wieder an die Ausſprüche Chriſti, in denen er das jus talionis auf ſittlichem Gebiete entſchieden verwirft (Matth. 5, 38. ff.) und wenn er dann auch poſitiv zur Feindesliebe auffordert (Matth. 5, 44.), ſo ſind die Ermahnungen zur Liebe und Demuth 1 Petri 3, 8. abſichtlich ſo allgemein gefaßt und in ſo engen Zuſammenhang mit dem gebracht, was über das Verhalten gegen die Feinde geſagt iſt, daß ſich dieſelben wohl auch mit auf das Verhalten gegen dieſe beziehen ſollen. (Vergl. S. 45. Anm. 1.) Wenn endlich Petrus 3, 9. ausdrücklich ermahnt, die Feinde zu ſegnen, ſo iſt ſchon S. 70. in anderer Beziehung dargethan, daß ſich dieſe Ermahnung auf Ausſprüche Chriſti, wie namentlich Luc. 6, 28. gründet.

Aber nicht nur zum Segnen der Feinde ſind die Chriſten berufen, ſie ſollen ihnen auch ein Segen werden. Sie ſollen nämlich — darauf kommt der Apoſtel wiederholt zurück — durch ihren guten Wandel die Verleumdungen der Ungläubigen zu nichte machen (2, 12. 15. 3, 16.); aber nicht etwa,

um sich dadurch vor Verfolgungen zu sichern, sondern um die Ungläubigen dadurch zu gewinnen (3, 1. 2.) und sie dazu zu bewegen, daß sie beschämt werden (3, 16.) und Gott die Ehre geben (2, 12.). Darum sollen die Gläubigen, auch wo ihnen dies Gefahr droht (3, 14. 15.), ohne Menschenfurcht nicht nur mit ihrem Wandel, sondern auch mit ihrem Worte Rechenschaft ablegen von ihrem Christenthum (3, 15.). Der Beruf, den der Apostel hiemit den Christen zuschreibt in ihrem Verhältnisse zur Welt, ist kein anderer als der, welchen Christus seinen Jüngern beilegt, wenn er sie das Salz und das Licht der Welt nennt (Matth 5, 13. 14.) und wenn Christus Matth. 5, 16. als letzten Zweck davon anführt, daß die Ungläubigen ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα | ἴδωσιν καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß das petrinische ἵνα ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεόν (1 Petri 2, 12.) darauf anspielt.

Die Christen werden aber diesen ihren Beruf zunächst dadurch zu erfüllen haben, daß sie als Beisassen und Fremdlinge sich in die Lebensordnungen der Welt fügen, in der sie stehen (2, 11. Vergl. S. 44. Anm. 1.), damit diese nicht ein Recht erhalte, sie als Uebelthäter mißtrauisch anzusehen (2, 12.) und sich so in der Feindschaft gegen sie und damit gegen das Christenthum zu bestärken. Daraus folgt denn, daß die Pflicht der Unterordnung, welche schon im Verkehr der Christen mit einander gefordert wurde (vergl. S. 339.), auch gegenüber den staatlichen und bürgerlichen Autoritäten der sie umgebenden heidnischen Welt besteht. Dieses führt nun Petrus zunächst an dem obrigkeitlichen Verhältnisse durch.

Nach 2, 13. ist die Obrigkeit eine menschliche Schöpfung, und wenn wir namentlich 4, 2. vergleichen, wo die menschlichen Begierden geradezu dem Willen Gottes entgegengesetzt werden, so wird in dieser Bezeichnung liegen, daß auch dieser menschlichen Schöpfung viel Sündhaftes anhaftet oder doch anhaften kann. Dennoch soll dieser menschlichen Schöpfung

der Chriſt ſich unterordnen um Gottes willen (2, 13.). Gott aber will es — wie 2, 15. dieſes διὰ τὸν κύριον ausdrücklich erklärt und begründet wird — weil es ſein Wille iſt, daß man durch ſolche Unterordnung die Läſterungen der Heiden zum Schweigen bringe. Auch hier gründet ſich die Anordnung des Apoſtels offenbar auf unmittelbare Worte Chriſti. Denn Chriſtus hatte ja gerade dem Petrus gezeigt, daß er, obwohl frei von der Pflicht ſich den menſchlichen Ordnungen zu unterwerfen, dies doch freiwillig thue, ἵνα μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς (Matth. 17, 27.). Von dieſem in einem concreten Falle aufgeſtellten Grundſatze iſt aber die hier ausgeſprochene Ermahnung nur eine natürliche Anwendung. Ja wir können die Beziehung auf jenes Geſpräch Chriſti mit Petrus vielleicht noch weiter verfolgen. Wenn Petrus die Chriſten v. 16. als ἐλεύθεροι bezeichnet, ſo erinnert das auffallend daran, wie Chriſtus unſerm Apoſtel nachgewieſen hatte: ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί (Matth. 17, 26.). Petrus gründet dann auf dieſes Wort Chriſti die principielle Freiheit des Chriſtenmenſchen von jeder menſchlichen Autorität, die aber in dieſem beſtimmten Falle um eines beſtimmten Zweckes willen durch den Willen Gottes ihre Beſchränkung erleidet[1]). — Wie der Obrigkeit in all ihren Ordnungen die Unterordnung, und jedem einzelnen Menſchen ſeine τιμή, ſo kommt dem Könige ſpeciell die ihm gebührende Ehre zu (2, 17.). Auch in dieſer Stelle erinnert die bedeutſame Nebeneinanderſtellung der Gottespflicht und der Königspflicht,

---

[1]) In dieſem Sinne erklärt ſchon Luther unſre Stelle: „Ob ihr gleich in allen äußerlichen Dingen frei ſeid (ſo ihr Chriſten ſeid) und nicht mit Geſetzen gedrungen werden ſollt, weltlicher Obrigkeit unterworfen zu ſein (ſintemal dem Gerechten kein Geſetz gegeben iſt), ſo ſollt ihr doch gleichwohl von euch ſelbſt willig und ungezwungen thun, nicht als müßtet ihr es von Noth wegen halten, ſondern Gott zu gefallen und dem Nächſten zu Dienſt. Alſo hat auch Chriſtus ſelbſt gethan, als wir leſen Matth. 17.“ — In den ganzen Context unſrer Stelle paßt dieſe Erklärung unſtreitig noch beſſer als die S. 166. gegebene.

die eine mangelhafte Einsicht in das θέλημα θεοῦ (2, 15.) leicht für einen Widerspruch halten kann, auffallend an den ebenso bedeutenden Gegensatz in dem Ausspruche Christi: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (Matth. 22, 21.)[1]). Es liegt in dieser Zusammenstellung dann freilich auch die nothwendige Schranke, welche die Königspflicht an der vorangestellten Gottespflicht findet, wie sie Petrus in analogen Verhältnissen so kräftig zu wahren wußte (Act. 4, 19. 5, 29.). — Paulus hat die Lehre von dem Verhalten der Christen zur Obrigkeit in seiner Weise wieder tiefer entwickelt und principieller begründet. Ihm ist die Obrigkeit nicht mehr eine menschliche Ordnung, der um Gottes willen gehorcht werden müsse, weil dies zu bestimmtem Zwecke sein Wille fordere; sondern die Obrigkeit selbst ist ihm von Gott verordnet und es darf ihr darum als einer göttlichen Institution an sich nicht mehr der Gehorsam verweigert werden (Röm. 13, 1. 2.). Während die petrinische Regel eine Anwendung eines concrete Fälle betreffenden Ausspruches Christi auf ebenso bestimmte Zeitverhältnisse ist, stellt der Apostel Paulus ein Princip auf und ein allgemeines Gebot, das für alle Zeiten gilt und für alle Obrigkeit, christliche, wie heidnische.

Der Apostel geht 2, 18. ff. zu der bürgerlichen Ordnung des Sklavenverhältnisses über. Er fordert Unterordnung unter den Herrn, mag derselbe billig oder gütig, verkehrt oder rauh sein. Das Letzte aber ist dem Apostel die Hauptsache; denn er hat nicht das Sklavenverhältniß an sich und seine sittliche Veredelung im Auge, sondern den concreten Fall, wo christliche Sklaven von ihren noch ungläubigen Herren Unrecht leiden, und dennoch der weltlichen Lebensordnung die Unterordnung nicht versagt werden darf. Motiv der Ermahnung ist auch hier das Wohlgefallen Gottes, welches allein das unschuldige und geduldige Leiden erwirbt (2, 19. 20.). Wie

[1]) Die Analogie der beiden Stellen hebt schon Schulze hervor (a. a. O. S. 7.).

ganz anders geht Paulus auf eine völlige christlich-ethische Umgestaltung des Sklavenverhältnisses ein, wie lehrt er positiv den rechten Gehorsam, den er als einen ὡς Χριστῷ zu erweisenden auf seinen tiefsten religiösen Grund zurückführt und das rechte Gebieten, dem er mit dem Blick auf das göttliche Gericht die vermeinte Freiheit der Willkühr einschränkt. (Vergl. Eph. 6. und Col. 3.)

Endlich gedenkt der Apostel auch des ehelichen Verhältnisses (3, 1. ff.). Auch hier steht die Ehe mit dem noch ungläubigen Manne als unantastbare Lebensordnung über dem christlich gewordenen Weibe. Auch hier ist die Unterordnung die erste Pflicht. Allein je enger und je innerlicher das Verhältniß ist, in dem sie geübt wird, um so mehr tritt der 2, 12. von dem Apostel für das ganze Verhalten gegen die heidnischen Lebensordnungen aufgestellte Gesichtspunkt in demselben hervor. Das Weib soll den Mann gewinnen für das Evangelium zu seinem Heil, nicht zwar durch ihr Wort — die dem göttlichen Worte nicht gehorchten, werden dem Worte des Weibes noch viel weniger folgen —, aber durch ihren keuschen Wandel in der Gottesfurcht (3, 1.). Dem äußeren Schmuck der Haarflechten, der Goldzierrathen und des Kleiderputzes setzt der Apostel entgegen den inneren Schmuck einer unveränderlichen Sanftmuth gegenüber dem, was sie von dem ungläubigen Manne zu erdulden hat und des Stilleseins, das auf Gott seine Hoffnung setzt und kein menschliches Schreckniß fürchtet (3, 3—6.). Durch diesen Schmuck sollen die Weiber ihre Männer zu gewinnen suchen; denn das ist πολυτελὲς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (3, 4.). Seiner Weise gemäß, die gern an das A. T. anknüpft und mit Rücksicht auf seine judenchristlichen Leser stellt nun Petrus die heiligen Frauen des Alten Bundes als Muster solchen Schmucks rechter Unterwürfigkeit unter die Eheherren auf und reizt zur Anlegung desselben, indem er lehrt, daß die Weiber dadurch rechte Töchter ihrer hochverehrten Stammmutter Sara werden. (3, 5. 6. Vergl. S. 110—12.). Nur in diesem von Petrus aufgestellten

Muſter ſchimmert der Gedanke durch, daß auch auf chriſtlichem Boden das eheliche Verhältniß weſentlich Unterordnungsverhältniß iſt und bleibt, was Paulus vor allem poſitiv hervorhebt und wieder ſo eigenthümlich und tiefſinnig begründet theils durch den Hinweis auf die Naturbaſis der Ehe, wonach der Mann die κεφαλή des Weibes iſt (1 Cor. 11, 3. Eph. 5, 23. Vergl. beſonders 1 Tim. 2, 13.), theils durch die Erinnerung an die ihr eigenthümliche chriſtliche Weihe, die ſie dadurch erhält, daß das Verhältniß Chriſti zur Gemeinde ihr Vorbild iſt (Eph. 5, 24.). Auch von den gemiſchten Ehen hat Paulus gehandelt und in ſeiner Weiſe den heiligenden Einfluß des Ehebundes auf den nichtchriſtlichen Theil und die Kinder aus ſolchen Ehen geltend gemacht (1 Cor. 7, 12—16.).

Nur gelegentlich wirft der Apoſtel noch einen Blick auf chriſtliche Ehen (3, 7.). Gerade weil das Weib das ſchwächere Gefäß iſt, kommt es dem Manne zu, verſtändige Rückſicht auf dieſe ſeine Schwachheit zu nehmen, und wie nach 2, 17. das Suum cuique in allen Lebensverhältniſſen gilt, ſo darf der Mann der Frau auch die ihr zukommende τιμή nicht verſagen. Dieſe Forderung gründet ſich aber darauf, daß das Weib, welches von Natur allerdings als das ſchwächere Gefäß tief unter dem Manne ſteht, kraft des Beiden zu Theil gewordenen Gnadengeſchenkes der ζωή ihm ebenbürtig geworden und gleichgeſtellt iſt. Sind ſich Mann und Weib erſt dieſes höchſten Gemeinſchaftsbandes bewußt geworden, dann kann es nicht mehr wundern, daß das (offenbar als gemeinſames gedachte) Gebet ſo ſehr den Mittelpunkt des ehelichen Lebens ausmacht, daß nach der Rückſicht auf Hinderung oder Förderung deſſelben das rechte Verhalten im Eheſtande bemeſſen wird. (3, 7.) So fehlt es auch unſerm Apoſtel nicht an einer tief chriſtlichen Auffaſſung von dem Weſen des Ehebundes; aber freilich von der idealen Anſchauung deſſelben, die Paulus Eph. 5 entwickelt, findet ſich noch keine Spur. Es beruht dieſelbe weſentlich auf der ſchon oben erwähnten Pa-

rallele, die er zwiſchen dem Ehebunde und dem Verhältniß Chriſti zu ſeiner Gemeinde zieht, und die Petrus noch nicht kennt. Wenn dieſer darum die Liebe des Mannes nur erſt in der allgemeinſten Form als ſchonende Rückſicht auf den ſchwächeren Theil hervortreten läßt, ſo erhebt Paulus die Liebe und zwar die hingebende, aufopfernde zur eigentlichen Hauptpflicht des Ehegatten (Eph. 5, 25. 33.) und begründet dieſelbe nicht nur auf das Vorbild Chriſti (Eph. 5, 25.), ſondern auch auf die oben angedeutete Naturbaſis der Ehe, wonach Mann und Weib ein Fleiſch ſind (Eph. 5, 28—31.).

§. 3. Die Parakleſe des erſten Briefes Petri und die äußere Lage der Gemeinden.

Nicht weniger ſtark, als das paränetiſche Moment, zieht ſich durch unſern ganzen Brief die Parakleſe im engeren Sinne des Wortes hin, der Troſt, den der Apoſtel den Gemeinden in ihren mancherlei Anfechtungen ſpendet. Wir verſuchen es, die Hauptpunkte, auf welche er dabei wiederholt zurückkommt, zuſammenzuſtellen.

Zunächſt kommt es dem Apoſtel der Hoffnung zu, den ſcheinbaren Widerſpruch aufzuheben, den das gegenwärtige Leiden mit dem von den Chriſten gehofften Beſitz der vollkommenen Herrlichkeit und Seligkeit bildet. Zu dieſem Behufe verweiſt er auf den pädagogiſchen Zweck des Leidens. Das Leiden iſt eine Prüfung (*πρὸς πειρασμὸν γίνεται* 4, 12.), welche, wohlbeſtanden, die Bewährung des Glaubens zur Folge hat, und darum weit entfernt, die Vollendung unſrer *σωτηρία*, welche das Ziel des Glaubens iſt, zu ſtören, dieſelbe nur gewiſſer und herrlicher zu machen im Stande iſt (1, 6. 7. Vergl. 1, 9.). Als ſolche iſt ſie denn auch eine vorübergehende, die nach kurzer Zeit einer ewigen Herrlichkeit weichen muß (1, 6. 5, 10.)[1]). Abgeſehen von der unſerem Apoſtel

[1]) Schon Calvin ſagt zu 5, 10: paulisper afflictos significat, breve esse afflictionum tempus atque haec non levis est consolationis materia (a. a. O. S. 75.).

eigenthümlichen Beziehung auf das Moment der Hoffnung, ist diese Anschauung des Leidens bereits dem Alten Testamente eigenthümlich, wo namentlich die Vergleichung des Prüfungsleidens (1, 6. 7. 4, 12.) mit der Feuerprobe des Goldes und Silbers ein sehr häufiges Bild ist (Psalm 66, 10. Prov. 17, 3. Mal. 3, 2. 3.). Unter denselben Gesichtspunkt gehört es auch, daß Petrus in den Leiden der Christen bereits das hereinbrechende Gericht sieht, das am Hause Gottes seinen Anfang nimmt (4, 17.). Von diesen schweren Anfechtungen, in denen selbst viele Gläubige werden zum Abfall verleitet werden, hatte schon Christus als von den Vorboten seiner Parusie geweissagt (Matth. 24, 9. 10.), und wenn nach 4, 18. selbst der Gerechte *μόλις σώζεται*, so erinnert dies allerdings auffallend an die Schilderungen, die Christus selbst von den großen Gefahren dieser letzten Anfechtungen gemacht hatte (Matth. 24, 12. 13. 22. 24.). Allein die Idee, daß das Gericht Gottes an der Stadt und dem **Hause Gottes** beginnt, findet sich ebenfalls schon im Alten Testament (Jerem. 25, 29. Ezech. 9, 6.). Hat das Leiden so bestimmte pädagogische Zwecke, die auf das Heil des Menschen abzielen, so beruht es auf einem ausdrücklichen *θέλημα θεοῦ* (3, 17. 4, 19.), ist ein göttliches *δέον* (1, 6. Vergl. 5, 9.), dem wir uns in Geduld zu fügen haben. Ihm als dem treuen Schöpfer sollen wir unsere Seelen befehlen (4, 19.); unter seine starke Hand sollen wir uns demüthigen, damit er uns auch dereinst erhöhen könne zur rechten Zeit. (5, 6.)

Erkennen wir hierin noch wesentlich die Alttestamentliche Anschauungsweise unsers Apostels (Vergl. S. 190.), so macht er doch seiner im dritten Abschnitte nachgewiesenen Eigenthümlichkeit nach ebenso stark eine spezifisch-christliche Betrachtungsweise des Leidens geltend. In dieser Beziehung hebt er vor Allem das **Vorbild Christi** hervor, der ebenfalls unschuldig und doch geduldig litt (2, 21—23. 3, 18. 4, 1. 13. Vergl. S. 213.). Als Christen sind wir dazu berufen, diesem Beispiel zu folgen (2, 21.) und durch dasselbe

geduldige und unschuldige Leiden uns das Wohlgefallen Gottes zu erwerben (2, 19. 20.), zumal dieses Leiden der deutlichste Beweis ist, daß wir mit der Welt gebrochen haben und wahre Jünger Christi geworden sind (4, 1. 2. Vergl. S. 290.). Ferner weist der Apostel auf die Verheißung Christi hin, welcher selig gepriesen hat, die um der Gerechtigkeit willen leiden (3, 14. Vergl. Matth. 5, 10.) und die um seinetwillen geschmäht werden (4, 14. Vergl. Matth. 5, 11.). Diese Seligkeit der Leidensnachfolge Christi liegt aber in der damit gegebenen (Vergl. S. 293. 94.) Gewißheit der Theilnahme an seiner zukünftigen Herrlichkeit (4, 13. 5, 1.), von der uns der gerade im Leiden auf uns ruhende (Vergl. Matth. 10, 20.) Geist der Herrlichkeit bereits einen Vorschmack giebt (4, 14. Vergl. S. 77.). So kehrt die Betrachtung des Leidens auch auf dieser Seite zu dem Alles beherrschenden Gesichtspunkte der Hoffnung zurück. Endlich mag noch erwähnt werden, daß, wie Petrus darauf verweist, daß über alle Christen dasselbe Leiden ergeht (5, 9.), so auch Christus zeigt, daß schon die Propheten dasselbe Leiden zu tragen gehabt haben (Matth. 5, 12.).

Aus diesen Trostsprüchen muß es möglich sein, die äußere Lage kennen zu lernen, in welcher die Christengemeinden sich befanden, an welche der Apostel schrieb. An manchen Stellen freilich könnte es scheinen, als ob Petrus nur eventuelle Leiden der Christen im Auge habe und im Voraus dieselben auf den richtigen Standpunkt führen wolle, aus dem sie diese Leiden zu betrachten haben, um danach zum richtigen Verhalten in denselben zu ermahnen, wenn sie wirklich eintreten sollten. Namentlich in den Stellen 1, 6. 4, 14. und besonders 3, 14. 17. scheint der Apostel das Leiden als etwas zu bezeichnen, das nur recht wohl eintreten kann, aber gerade noch nicht eingetreten zu sein braucht[1]). Allein diese hypothetische

[1]) Vergl. besonders wegen das Optativ in den beiden letzten Stellen Winer's Grammatik §. 42. 2. c. S. 339.

Form erklärt ſich auch zur Genüge daraus, daß Petrus an einen größeren Kreis von Gemeinden ſchreibt, und es alſo, wenn ihm auch im Allgemeinen bekannt war, daß dieſelben mancherlei Leiden zu erdulden hatten, doch für jeden einzelnen unter ſeinen Leſern nur ein möglicher Fall blieb, daß er auch bereits mit zu denen gehörte, welche von dieſem Leiden betroffen waren. Dazu kommt, daß manche Stellen, wie 4, 12. 17. 19. 5, 9. 10. unzweifelhaft bereits gegenwärtige Leiden vorausſetzen. Verſuchen wir darum, wie weit wir uns nach unſerm Briefe irgend ein klares Bild von der Art dieſer Leiden machen können.

Den tiefſten Grund derſelben giebt Petrus 4, 4. ausdrücklich ſelber an. Es befremdet die Heiden, daß die Chriſten ſich nicht mehr in denſelben Schmutz der Lüderlichkeit ſtürzen und darum läſtern ſie[1]). Es iſt das die natürliche Oppoſition, die es bei dem Gottloſen erregt, wenn irgend einer ſich von ſeinem gottloſen Weſen losſagt und damit thatſächlich daſſelbe verurtheilt. Der Gottloſe fühlt den Stachel dieſer Verurtheilung und kann ihn nur loswerden dadurch, daß er ſich bekehrt oder dadurch, daß er ihm die Spitze abzubrechen ſucht, indem er den Andern verleumdet und läſtert. Solche Verläumdungen und Schmähungen ſind es, die gerade in den wichtigſten Stellen als das eigentliche Leiden der Chriſten erwähnt werden. Vergl. 2, 12. 15. 3, 9. 16. — Aber zu ſolchen Schmähungen gab nach 4, 14. auch der Name Chriſti Veranlaſſung. Wie die Ungläubigen den Herrn ſelbſt geſchmäht und verläſtert hatten, ſo thaten ſie auch an denen, die ſeinen Namen bekannten, und darauf bezieht ſich ja eben, wie wir S. 293. Anm. 1. geſehen haben, die Gemeinſchaft der Leiden Chriſti, von der der vorhergehende Vers redet (4, 13.). Daß dies geſchehen werde, hatte Chriſtus ſelbſt vorhergeſagt (Matth.

---

[1]) Auch Neander geht in ſeinem apoſtoliſchen Zeitalter mit Recht von dieſer Stelle aus, um den Charakter der Verfolgungen zu beſtimmen. (Vergl. a. a. O. S. 594.)

10, 25.). Im Grunde war das letzte Motiv zu diesen Schmähungen kein anderes als im erst besprochenen Falle; nur daß sich die Lästerung zunächst gegen den Heiligen und Gerechten selbst richtete und erst mittelbar auf seine Anhänger, die seinen Namen bekannten. Es liegt die Vermuthung nahe, daß dieses Leiden mehr von den ungläubigen Juden ausging, die ja auch nach Jac. 2, 7. den Namen Christi lästerten[1]). Im engsten Zusammenhange mit 4, 14. steht aber 4, 16. Das viel mißdeutete *πάσχειν ὡς Χριστιανός* nimmt nur das *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* (4, 14.) auf, und bezeichnet das Leiden der Schmähungen, welches die Leser trifft als solche die (*ὡς*) den verlästerten Namen Christi tragen, wie deutlich auch daraus erhellt, daß der Apostel v. 16. ermahnt, sich dieser Schmach nicht zu schämen[2]), sondern nur diesem Namen Ehre zu machen; indem sie in demselben Gott verherrlichen, das beste Mittel die Verleumdungen zu widerlegen und den 2, 12. 15. 3, 16. aufgestellten Zweck zu erreichen.

Allerdings ist 1, 6. von mannigfachen Prüfungen die Rede und 4, 1. von einem Leiden am Fleische; es könnte auch immerhin sein, daß in einzelnen Fällen die Obrigkeit, den Volkshaß theilend oder sich ihm beugend, die Christen als Verbrecher mit Leibes- oder gar Lebensstrafen belegte; allein sichere Andeutungen davon giebt unser Brief nicht. In der

---

[1]) Zur Rechtfertigung dieser Auffassung der Stelle Jac. 2, 7. vergl. meinen Aufsatz in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1854. N. 52. S. 413.

[2]) Wenn de Wette a. a. O. S. 86. sagt, der Name *χριστιανός* heiße im Sinne der Heiden soviel als Sektirer, Atheist, so liegt das erstens nicht in der von ihm angeführten Stelle Tacit. Ann. XV, 44, aus welcher nur folgt, daß dieser Name einen bezeichnete, welcher zu der ihrer Laster wegen verhaßten Christengemeinschaft gehörte; sodann erhellt aus dem Zusammenhange vielmehr, daß von jüdischen Lästerungen des Namens Christi die Rede ist und endlich folgt aus dem *αἰσχύνεσθαι*, das de Wette willkührlich durch „sich nicht das freudige Bewußtsein trüben lassen“ interpretirt, daß es sich nur um die Schmach handelt, die sie um ihres Namens willen tragen.

Stelle 2, 20. ist zwar von körperlichen Mißhandlungen die Rede, allein nur von solchen, welche christliche Sklaven von ihren heidnischen Herren zu erdulden hatten. Die Stelle 4, 15. sagt nicht aus, daß die Christen bereits criminelle Strafen, wie sie Mörder und Diebe verdienten, erduldeten; vielmehr haben wir gesehen, daß es sich in dem Zusammenhange derselben nur um die Schmähungen der Christen um des Namens Christi willen handelt, denen sie nicht durch wirkliche Uebertretungen der bürgerlichen Gesetze Anlaß und Berechtigung geben sollen. Von einem förmlichen gerichtlichen Verfahren gegen die Christen enthält unser Brief vollends keine Spur; die Apologie, von der 3, 15. die Rede ist, ist keineswegs eine gerichtliche, bei welcher es sich nicht gerade um die Hoffnung der Christen gehandelt haben würde[1]), sondern, wie das *παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον* und der Zusammenhang mit 3, 16. zeigt, die Vertheidigung des Christenthums gegen die heidnischen Verleumdungen im Allgemeinen. — Daß aber so hauptsächlich nur von den Verleumdungen die Rede ist, liegt auch in der Natur der Sache. Denn diese hatten, wie gezeigt, allgemein menschliche Gründe, und wurden also sicher von allen Lesern des Apostels erduldet, die anderweitigen Leiden und Verfolgungen hatten mehr singuläre Veranlassungen und konnten darum wohl Einzelne bereits getroffen haben; aber sie bei allen seinen Lesern vorauszusetzen,

---

[1]) Schon Huther und Brückner haben dargethan, daß die Beschränkung auf gerichtliches Verhör wegen des *παντί* ganz willkührlich ist. Was de Wette aus Eusebius hist. eccl. III, 20. als Beweis dafür anführt, daß die Hoffnung des Reiches Gottes den Heiden Verdacht erweckte, gehört gar nicht hierher; denn dort inquirirt Domitian nach der Erzählung des Hegesipp die letzten Nachkommen eines Bruders Jesu nach Christo und seinem Reiche, weil er sie als die letzten Abkömmlinge des Davidischen Königshauses fürchtete. Das ist also etwas ganz Singuläres und höchstens, wo ein grobsinnlicher Chiliasmus herrschte, kann die Hoffnung der Christen der heidnischen Obrigkeit verdächtig geworden sein. Daß dies aber in den kleinasiatischen Gemeinden, an die unser Brief gerichtet ist, der Fall war, davon enthält derselbe keine Spur.

hatte der Apostel keine Veranlassung. Daraus folgt aber freilich soviel, daß an eine allgemeine, systematische Verfolgung noch gar nicht zu denken ist.

Daß die Christen hie und da selbst zu Verfolgungen Anlaß gegeben hatten, kann aus den wiederholten Ermahnungen der Leser (2, 12. 16. 20. 3, 16. 17. 4, 15.), sich nicht als Uebelthäter verdächtig zu machen, sondern durch ihren Wandel die Verleumdungen der Heiden zu widerlegen, nicht gefolgert werden, da diese sich aus der §. 1. B. S. 347. besprochenen, ethischen Grundanschauung unsers Apostels von selbst ergaben. Höchstens könnte die Ermahnung nicht ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος zu leiden (4, 15.) — eine Ermahnung, die durch das wiederholte ὡς ausdrücklich von den vorigen gesondert wird — darauf hindeuten, daß die Christen im Bewußtsein ihrer Würde und Hoheit sich zuweilen verleiten ließen, sich über die Heiden zu erheben, und sich mit unklugem Eifer, wenn auch mit guter Absicht in ihre Angelegenheiten, die sie nichts angingen, zu mischen, wodurch sie sich mit Recht Schmähung und Verfolgung zuzogen.

Suchen wir hienach etwa die Zeit zu bestimmen, auf welche diese äußere Lage der Gemeinden hindeuten dürfte, so ist dabei allerdings mit großer Vorsicht zu Werke zu gehen. Denn es hat den Christen an Leiden und Trübsalen nie und nirgend gefehlt. Was die jerusalemitische Gemeinde nach Act. 8. und 12. traf, ist nicht vereinzelt stehen geblieben, wie Hebr. 10, 32. ausdrücklich bestätigt. Paulus hat seit seinem ersten Auftreten in Damascus (Act. 9, 23. 24. 2 Cor. 11, 32.) beständig Leiden und Verfolgungen zu erdulden gehabt und von vornherein den Christen diese θλίψεις als unvermeidlich geschildert (Act. 14, 22.). Wenn die Apostelgeschichte uns mit besondrer Vorliebe die Fälle erzählt, wo die ungläubigen Juden den Volkshaß und die Verfolgung wider Paulus erregen (Act. 13, 50. 14, 2. 19. 17, 5. 13. 18, 12.), so fehlt es doch auch dort nicht an Verfolgungen, die von den in ihren eigennützigen Interessen verletzten Heiden ausgehen (Act. 16, 19. 19, 24. ff.).

Allein, wenn wir vergleichen, was Paulus 2. Cor. 11, 23—28. (Vergl. 1 Cor. 4, 12. 15, 31.) von ſeinen zahlloſen, unaufhörlichen Leiden unter Juden und Heiden erzählt, ſo erhellt daraus, daß die Apoſtelgeſchichte uns nur dürftige Fragmente von dieſer ſeiner Leidensgeſchichte mitgetheilt hat. Daß aber auch die Gemeinden von vornherein viel Leiden zu erdulden hatten, folgt gerade aus den älteſten pauliniſchen Briefen unzweifelhaft. Die Gemeinde in Theſſalonich hatte das Wort unter vieler Trübſal aufgenommen (1 Theſſ. 1, 6.) und von ihren Volksgenoſſen daſſelbe erlitten, was die jüdiſche Gemeinde von den ihrigen (1 Theſſ. 2, 14. Vergl. 2 Theſſ. 1, 4.). Wieviel hatten die galatiſchen Gemeinden bereits erduldet, als die Irrlehrer ſie in Gefahr brachten, das alles vergeblich erduldet zu haben (Gal. 3, 4.). Die Corinther tröſtet Paulus um der mancherlei Trübſal und Leiden willen, die ſie erduldet (2 Cor. 1, 4—7.), und durch den ganzen Römerbrief zieht ſich die Vorausſetzung, daß die Chriſten auf Erden viel zu leiden haben. Als die neroniſche Verfolgung ausbrach, da waren ſie nach der Erzählung des Tacitus (Annales XV, 44.) bereits in dem Grade das odium humani generis und per flagitia invisi, daß Nero die Wuth des Volkes damit zu beſchwichtigen hoffen konnte, daß er ihr die Chriſten preisgab. Damals alſo hatten jene Verleumdungen und Schmähungen, von denen unſer Brief redet, ſchon dieſes Reſultat erlangt, daß der feſtgewurzelte Haß der Heiden die chriſtlichen flagitia bereits für eine ausgemachte Sache hielt [1]).

---

[1]) Es iſt unbegreiflich, wie man aus dieſer Stelle das Tacitus hat ſchließen wollen, daß unſer Brief zur Zeit der neroniſchen Verfolgung müſſe geſchrieben ſein. Mit Recht ſagt Schleiermacher in ſeiner Einl. S. 407., die Stelle beweiſe gerade das Gegentheil, indem ſie zeigt, wie ſchon früher die Chriſten im Verdacht von allerlei Verbrechen waren. — Uebrigens weiſt Credner in ſeiner Einleitung in's N. T. (Halle 1836. II. S. 645.) darauf hin, daß gegen die Juden, zu denen die Heiden doch die Chriſten urſprünglich rechneten, ſchon von den Zeiten Cicero's her dieſelben Anklagen erhoben ſeien.

Daß alſo die Chriſten überhaupt unter dem Drucke mannigfacher Trübſal ſeufzten, kann an ſich kein Moment für die Zeitbeſtimmung unſers Briefes abgeben. Aber in dem, was Petrus von dieſen Leiden ſagt, finden ſich doch einige Punkte, aus denen deutlich erhellt, daß wir es mit den früheſten Geſtaltungen der chriſtlichen Gemeindezuſtände zu thun haben. Dahin gehört zuerſt, daß wir noch keine eigentliche Verfolgung, noch kein gerichtliches Verfahren gegen die Chriſten eingeleitet ſehen, ſondern daß dieſelben eben hauptſächlich von den Verleumdungen zu leiden haben, die den Stempel ihres Urſprungs noch ſo deutlich an ſich tragen, wie es 4, 4. angiebt. Namentlich aber die jüdiſchen Läſterungen des Namens Chriſti (4, 14. 16.) weiſen auf jene erſten Zeiten, wo die noch weſentlich judenchriſtliche Gemeinde zunächſt von ihren ungläubigen Volksgenoſſen zu leiden hatte. Dazu kommt aber zweitens, daß nach 4, 12. dieſe Leiden für die Chriſten noch etwas Neues ſind, worüber ſie ſich verwundern und der Apoſtel muß ausdrücklich daran erinnern, daß ſie ſich durch dieſelben nicht ſollen befremden laſſen, da ſie zu dem Weſen eines wahren Jüngers Chriſti gehören (4, 13. Vergl. S. 293. 4.) und von allen Chriſten getheilt werden (5, 9.). Von der andern Seite aber iſt auch für die Heiden die Losſagung der Chriſten von ihrem Laſterleben noch etwas Neues, das ſie befremdet (4, 4.), und dieſes Befremden reizt ſie gerade zur Läſterung. Damit hängt aber ein Drittes enge zuſammen. Der Apoſtel ſpricht noch wiederholt die naive Hoffnung aus, daß die Heiden, wenn ſie nur erſt den guten Wandel der Chriſten genauer kennen lernen werden (2, 12. 3, 2. 16.), von ihrer Feindſchaft gegen die Chriſten ablaſſen werden, die mehr auf Unkunde beruht (2, 15.). Weiſt dieſes alles auf den erſten Beginn der Feindſeligkeiten gegen die Chriſten hin, und wiſſen wir aus den Vorherſagungen Chriſti, wie aus der Erfüllung derſelben in der Geſchichte, daß dieſe Feindſeligkeiten mit der Ausbreitung der chriſtlichen Gemeinde unzertrennlich verbunden waren, ſo werden wir durch die Anſchauung, die wir aus dem erſten petriniſchen

Briefe von der äußeren Lage der christlichen Gemeinden Kleinasiens gewinnen, in die erste Zeit ihres Bestehens hinaufgewiesen.

Wir sind somit mit unsern Untersuchungen zu dem Punkte gelangt, wo wir die Frage nach der Abfassungszeit unsers Briefes meinen zum Abschlusse bringen zu können.

§. 8. Die Abfassungs-Zeit des ersten Briefes Petri.

Wenn Beda Venerabilis unsern Brief in die Zeit des Kaisers Claudius versetzt, so ist das zunächst nur eine Combination, die auf der unkritisch hingenommenen Tradition über den römischen Aufenthalt des Petrus und Marcus sowie auf der willkührlichen Deutung Babylons (5, 13.) von Rom beruht[1]). Ebendaher stammt die Annahme des Baronius, welcher ausdrücklich das Jahr 45 angiebt[2]). Worauf Hugo Grotius, der auch unter Babylon Rom versteht, die zu 2, 13. ausgesprochene Behauptung gründet, daß der Brief unter Claudius geschrieben sei[3]), kann ich nicht finden; bei Andern, wie Pearson und Spanheim, hängt sie mit der völlig verkehrten Ansicht zusammen, daß unter Babylon (5, 13.) Jerusalem zu verstehen sei[4]). Gegen diese Ansicht spricht nicht der Name Χριστιανός (4, 16.) der bereits in den ersten vierziger Jahren in Antiochia aufkam (Act. 11, 26.) und sich gewiß schnell verbreitete, jedenfalls aber unserm Apostel sofort bekannt wurde und davon allein hängt doch der Gebrauch in seinem Briefe ab[5]). Aller-

---

[1]) Vergl. a. a. O. S. 989.

[2]) Vergl. bei Gerhard a. a. O. Proll. S. 10.

[3]) Vergl. a. a. O. S. 1101. und 1112.

[4]) Vergl. Pott in den Proll. a. a. O. S. 13. 20.

[5]) Daß dieser Name wenigstens 10 Jahre zu seiner allgemeineren Verbreitung brauchte, wie Bertholdt behauptet in seiner historisch-kritischen Einl. (VI. S. 3070.), ist höchst unwahrscheinlich und mit Recht urgirt Schott in seiner Isagoge historico-critica (Jena 1830. S. 414. Anm. 3.), daß

dings aber ſpricht gegen das Jahr 45, daß wir nach 5, 12. den Silvanus in der Begleitung unſers Apoſtels finden, der den Paulus auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe begleitete und noch zu Corinth im Jahre 53 ſich in der Umgebung dieſes Apoſtels befindet[1]) (Act. 18, 5. 2 Cor. 1, 19. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Theſſ. 1, 1.). Erwägen wir, daß doch auch die Reiſe von Corinth nach Babylon, von der wir nicht einmal wiſſen, ob ſie direct gemacht wurde, noch einige Zeit in Anſpruch nahm[2]), ſo kann unſer Brief ſchwerlich vor dem erſten Jahre des Nero (54.) geſchrieben ſein. Freilich bleibt die Identität dieſes Silvanus mit dem pauliniſchen immer nur eine Hypotheſe, allein dieſelbe hat doch alles für ſich, nichts wider ſich[3]), und wir müſſen uns nun einmal an ſolche Combinationen halten, wenn wir nicht jeden feſten Boden für unſre Unterſuchung verlieren wollen. Dagegen iſt allerdings die Identität des Marcus, den Petrus 5, 13. ſeinen Sohn nennt, mit dem Gefährten des Paulus eben wegen jener Bezeichnung, von der es in keiner Weiſe ſicher zu ſtellen iſt, daß ſie metaphoriſch zu faſſen ſei, höchſt ungewiß[4]). Dazu kommt,

---

derſelbe unſerem Apoſtel ſofort bekannt geworden ſein muß. Dieſes Datum, das auch Andere geltend machen, weiſt uns alſo durchaus nicht auf eine ſpätere Zeit.

[1]) Es iſt alſo ein grober Anachronismus, wenn Joachim Lange dieſen Silvanus auf des Paulus Geheiß nach der zweiten Miſſionsreiſe deſſelben ſich zu Petrus begeben läßt und doch mit Baronius das Jahr 45 als Abfaſſungszeit unſeres Briefes feſthält (a. a. O. Proll. S. 2. u. 3.).

[2]) Daß es dazu mindeſtens 3—4 Jahre bedurfte, werden wir freilich Bertholdt (a. a. O. S. 3072.) durchaus nicht zugeben dürfen.

[3]) Was Jachmann a. a. O. S. 173. dagegen anführt, beruht auf einer Verkennung der in dem ὡς λογίζομαι (5, 12.) liegenden feinen Redewendung, in welcher kein Zweifel an der Treue des Silvanus enthalten iſt. (Vergl. de Wette und was Brückner a. a. O. S. 92. dagegen bemerkt hat.) Die Behauptung aber, daß der bekannte, pauliniſche Silvanus den Artikel haben müſſe, iſt ganz wunderlich.

[4]) Mit der Frage, ob die συνεκλεκτή die Frau des Petrus ſei (vergl.

daß wegen der unſicheren Chronologie des zweiten Timotheusbriefes, in dem der pauliniſche Marcus zuletzt vorkommt (4, 11. Vergl. Col. 4, 10. Philem. 24.), ſelbſt bei der Annahme jener Identität, alle daraus zu ziehenden Schlüſſe auf höchſt unſicheren Combinationen beruhen.

Ein neues Datum zur Beſtimmung der Abfaſſungszeit bringt Hornejus bei, wenn er ſagt, unſer Brief ſetze die epheſiniſche Wirkſamkeit des Apoſtel Paulus voraus (die in die Jahre 55. 56. fällt), während welcher die kleinaſiatiſchen Gemeinden entſtanden ſeien und ihn darum nicht lange vor der römiſchen Gefangenſchaft jenes Apoſtels verfaßt ſein läßt[1]). Wir glauben aber S. 116. u. 156. aus dem weſentlich judenchriſtlichen Character der kleinaſiatiſchen Gemeinden, den unſer Brief vorausſetzt, nachgewieſen zu haben, daß derſelbe noch vor dieſer mächtigen Entfaltung der pauliniſchen Heidenmiſſion in Kleinaſien, oder doch ehe Petrus von dem dadurch bewirkten Umſchwunge der dortigen Gemeindeverhältniſſe Kunde haben konnte, verfaßt ſein muß und danach würde ſich gerade etwa das Jahr 54. ebenſo als der Zeitpunkt beſtimmen, unter den wir nicht hinabgehen können, wie er ſich uns oben (S. 363.) als der erwies, über welchen wir nicht hinaufgehen dürfen. Freilich würde dieſe kleinaſiatiſche Wirkſamkeit des Apoſtel Paulus durchaus vorausgeſetzt, wenn unſer Brief wirklich den Zweck hätte, die Uebereinſtimmung ſeines Verfaſſers mit Paulus oder pauliniſcher Lehre den Leſern kund zu thun[2]). In der That

S. 134. Anm. 2.), hat dieſe Frage gar nichts zu thun. Petrus kann ſehr wohl von einem leiblichen Sohne grüßen, auch ohne daneben ſeine Frau zu erwähnen.

[1]) Vergl. a. a. O. S. 5.

[2]) So ſoll ſchon nach Gerhard Petrus ſich des Silvanus als Boten bedient haben, ut omnis suspicio de suae et Paulinae doctrinae diversitate tolleretur (a. a. O. S. 858.). Nach Joachim Lange ſoll Paulus den Silvanus ausdrücklich zu Petrus geſchickt haben, um ihm das in Folge der antiocheniſchen Scenen (Gal. 2.) entſtandene Gerücht zu hinterbringen, Petrum in causa evangelica a Paulo dissentire. In Folge davon habe Petrus ſeinen Brief geſchrieben, um dieſes Gerücht zum Schweigen

aber enthält die Stelle 5, 12., auf die man ſich dafür vor Allem berufen hat, von einer derartigen Beſtimmung keine Spur; daß es ſich bei dem ἐπιμαρτυρεῖν um eine beſtätigende Bezeugung pauliniſcher Lehre handelt, wird gegen den petriniſchen Sprachgebrauch (Vergl. S. 198. und 208.) lediglich hineingetragen, der Stellen 1, 12. und 1, 25. ganz zu geſchweigen, die an die pauliniſche Heilspredigt auch nicht im Entfernteſten denken laſſen[1]). Wenn aber der pſeudonyme Pauliner, dem Schwegler unſern Brief zuſchreibt, den Petrus, um die getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner zu vermitteln, dadurch ein Rechtgläubigkeitszeugniß für ſeinen Mitapoſtel Paulus ausſtellen läßt, daß er ihm eine etwas petriniſch gefärbte Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffs in den Mund legt[2]), ſo wird damit, abgeſehen von der unbegründeten Vorausſetzung, daß unſer Brief unecht ſei und daß ſeine Lehranſchauung weſentlich den pauliniſchen Typus trage, den Leſern, wenn ſie nur einen derartigen Zweck ahnen ſollten, eine feine Unterſcheidungsgabe für die verſchiedenen apoſtoliſchen Lehrtropen zugemuthet, welche in Wahrheit erſt das Reſultat der neueren theologiſchen Wiſſenſchaft iſt[3]).

---

zu bringen (a. a. O. S. 3. u. 532. Vergl. Bengel a. a. O. II. S. 533.). Neander hat die Anſicht, daß es ein Hauptzweck des Petrus bei dieſem Briefe war, ſeine Uebereinſtimmung mit pauliniſcher Lehre zu beſtätigen, beſonders in Gang gebracht, Steiger, Huther, Guericke u. a. haben ihm beigeſtimmt (Vergl. auch Schott a. a. O. S. 410. Anm. 5.).

[1]) Mit Recht hat ſchon Brückner a. a. O. S. 92. erklärt, daß eine derartige polemiſche oder apologetiſche Beziehung der Stelle 5, 12. (Vergl. auch Einl. §. 3. S. 3.) und überhaupt unſerm ganzen Briefe durchaus fremd ſei (Vergl. a. a. O. S. 19.).

[2]) Vergl. a. a. O. II. S. 22. Gegen dieſe Hypotheſe vergl. Neander a. a. O. II. S. 591. Anm. 1. Huther Einl. S. 31. und Brückner a. a. O. Einl. S. 19. 20.

[3]) Wenn Neander dagegen geltend macht, ein Fälſcher wäre nicht ſo leiſe getreten (a. a. O. II. S. 597), ſo iſt ebenſo auch gegen ſeine Hypotheſe geltend zu machen, daß ein ſo beſtimmter Zweck, wie er ihn dem Briefe vindicirt, von unſerm Apoſtel klarer bezeichnet werden mußte, wenn er denſelben wirklich erreichen wollte.

Wieder ein neues Moment brachten erst Hug und Eichhorn in die Untersuchung, indem sie behaupteten und namentlich der erstere sehr ausführlich und nicht ohne scharfsinnige Combinationsgabe, aber doch mit sehr willkührlicher Hineindeutung specieller Beziehungen in ganz allgemein gehaltene petrinische Stellen, nachzuweisen versuchten, daß der Brief die neronische Verfolgung voraussetze und also erst nach dem Jahre 64. geschrieben sein könne [1]). Dem Einwande, daß wir von einer Verbreitung dieser Verfolgung über das Weichbild Rom's hinaus keine sichere Spur haben [2]), entgingen sie damit, daß sie nicht diese Verfolgung selbst, sondern die Furcht vor ihrer Verbreitung über die Provinzen des Reiches als das Motiv zur Abfassung des Briefes geltend machten. Diese Behauptung ist denn namentlich von de Wette und Mayerhoff aufgenommen und näher begründet worden [3]). Man beruft sich dabei namentlich auf die schon oben erwähnte Stelle des Tacitus (Annal. XV, 44.), die aber nur im Allgemeinen eine Volksstimmung gegen die Christen schildert, welche gerade, wie wir S. 360. sahen, eine frühere Entstehung und langjährige Begründung voraussetzt [4]). Auf die ebenfalls häufig

---

[1]) Vergl. Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. 4. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1847. II. §. 169. S. 468—72. und Eichhorn a. a. O. III. §. 286. S. 618—20.

[2]) Die Notiz bei Orosius hist. VII, 7. ist dazu ganz ungenügend.

[3]) Vergl. de Wette in seinem Lehrbuch der historisch-kritischen Einl. 5. Ausg. Berlin 1848. S. 348. und Mayerhoff a. a. O. S. 132.

[4]) Selbst Neander sagt ja a. a. O. S. 594. Anm.: „Die Neronische Verfolgung beweist, daß die Christen schon Gegenstand des Volkshasses waren und durch denselben als malefici bezeichnet wurden," und auch de Wette behauptet in der Einl. zu seinem Kommentar (a. a. O. S. 21.) nur, daß der Argwohn und Haß gegen die Christen, welchen jene Stelle schildert, in der Neronischen Verfolgung zum Ausbruche kam. Das aber schließt nicht einzelne frühere Ausbrüche dieses Argwohns aus, ja wenn Nero durch Preisgebung der Christen den Haß des Volkes, das ihn trotz aller seiner Versuche, sich populär zu machen, als Brandstifter bezeichnete, von sich abzuwälzen hoffte, so setzt das grade voraus, daß dieser Haß bereits sehr eingewurzelt war und also sein Ursprung aus

angezogene Stelle bei Sueton (Vita Neronis, Cap. 16), wo er die Chriſten ein genus hominum superstitionis novae ac maleficae nennt, wäre daſſelbe anzuwenden, wenn überhaupt das Zuſammentreffen des Ausdrucks maleficae mit dem κακοποιοί in unſerm Briefe (2, 12. 14. 3, 17. 4, 15.) mehr als etwas rein Zufälliges wäre. Denn den letzteren Ausdruck im engeren Sinne von Staatsverbrechern zu nehmen, ſind wir nicht nur durch nichts berechtigt, ſondern es ſpricht auch entſchieden dagegen, daß die offenbaren Lieblingsausdrücke unſeres Verfaſſers ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν mit ihren Derivatis nicht nur ſonſt im N. T. (Marc. 3, 4. Luc. 6, 9. 3 Joh. 11), ſondern auch in unſerm Briefe (3, 6. 4, 19.) im allgemein ſittlichen Sinne vorkommen [1]). Daß aber überhaupt dieſer Name erſt in der Neroniſchen Verfolgung aufgekommen ſei, davon ſagt die Stelle Suetons gar nichts; außerdem wird derſelbe nirgends als officielle Bezeichnung der Chriſten aufgeführt, ſondern als verleumderiſche Nachrede (2, 12. 3, 16.). Daß auch die Stelle 4, 16. nicht in irgend einer näheren Beziehung zu der taciteiſchen Stelle ſtehe, haben wir S. 357. Anm. 2. bereits gezeigt. Es läßt ſich alſo in der That nichts, was poſitiv auf die neroniſche Verfolgung hinwieſe, aufbringen.

Darum hat denn dieſe Annahme auch keineswegs allge-

---

jenen Verleumdungen, die wir in unſerm Briefe erwähnt finden, viel höher hinauf datirt. Oder ſoll man mit Hug a. a. O. S. 470. annehmen, daß noch etwa am Ende ſeines 7. Regierungsjahres niemand im entfernteſten daran dachte, die Chriſten verbrecheriſchen Beginnens zu beſchuldigen und daß nun auf einmal, nachdem Nero 3 Jahre ſpäter das Signal dazu gegeben, alle mögliche Beſchuldigungen auf ſie gehäuft wurden? — Aber dieſe Vorſtellung widerſpricht ja auch direkt der taciteiſchen Stelle, wonach nicht Nero jene Beſchuldigung der Chriſten erſann und veranlaßte, ſondern vielmehr die herrſchende und eingewurzelte Volksſtimmung für ſeine Zwecke benutzte.

[1]) Vergl. die guten Bemerkungen Brückner's zu 2, 12. (a. a. O. S. 53.) und Wieſeler a. a. O. S. 565.

meinen Anklang gefunden[1]). Schon Bertholdt protestirte gegen die Beziehung auf die neronische Verfolgung als völlig unerweislich, Schott erklärte sie für zweifelhaft, die neueren Commentatoren Steiger, Jachmann, Huther, Brückner verwerfen sie ausdrücklich, Credner, Reuß, Wieseler, Guericke behaupten, daß die in unserm Briefe vorausgesetzten Leiden der Christen zur Bestimmung der Abfassungszeit nicht dienen können, Schwegler und Brückner bestreiten geradezu, daß die Lage der Christen in unserm Briefe zu den Verhältnissen der neronischen Verfolgung passe[2]). Und in der That ist eine Verbreitung der neronischen Verfolgung über die Provinzen nicht nur ganz unerweislich, sondern auch bei dem Schweigen des Tacitus und der ganz localen Veranlassung der Verfolgung in hohem Grade unwahrscheinlich. Die Auskunft aber, daß Petrus unsern Brief im Blicke auf die Befürchtungen einer solchen Verbreitung geschrieben habe, scheitert schon daran, daß, wie S. 356. gezeigt, derselbe nicht nur befürchtete Leiden, sondern wirklich eingetretene voraussetzt, und daß der in Babylon weilende Petrus schwerlich mit den Zeitereignissen so au fait erhalten ward, daß er die durch die neronische Verfolgung hervorgerufenen Befürchtungen sogleich zum Gegenstande eines Sendschreibens machen konnte, das noch zeitig genug ankam, um dieselben zu beschwichtigen. Und würde nicht, wenn wirklich eine so ganz concrete Veranlassung vorlag, dieselbe irgendwie deutlicher bezeichnet sein? — Für diejenigen, welche die Tradition von dem Märtyrertode des

[1]) Wenn Schwegler a. a. O. II. S. 11. sagt: Kein Ausleger unsers Briefes, keine Einleitung ins N. T. hat es bisher unterlassen, zur Erklärung dieser Ermahnungen und Tröstungen an die Neronische Verfolgung und die bekannten taciteischen Worte zu erinnern, so könnte es in der That scheinen, als ob diese Ansicht die allgemein recipirte sei und auch bei Brückner a. a. O. S. 21. sieht es so aus, als ob nur Reuß es gewagt habe, dieselbe zu bestreiten. Daß dies keineswegs der Fall ist, erhellt aus dem im Texte Angeführten.

[2]) Vergl. Brückner a. a. O. Einl. S. 21. Schwegler a. a. O. II. S. 9—15.

Petrus in Rom festhalten, entstehen aber vollends unlösbare Schwierigkeiten bei dieser Annahme [1]), es sei denn, daß man sich entschließen wollte — was nur für eine ganz unberechtigte Willkühr erklärt werden kann —, für den Ort der Abfassung mittelst einer mystischen Deutung von Babylon (5, 13.) Rom anzunehmen. Dazu kommt endlich die Fassung der Stelle 2, 13—17. Zwar ist es natürlich ganz falsch, wie Schwegler es thut [2]), zu behaupten, diese Ermahnung passe überhaupt besser auf die trajanische als auf die neronische Epoche; dieselbe wurzelt in der ethischen Grundanschauung des Apostels und kann durch das zufällige Verhalten der Obrigkeit nicht modificirt werden. Auch giebt ja Paulus Röm. 13. in der neronischen Zeit ganz dieselben Ermahnungen. Allein hätte der Verfasser unter dem frischen Eindruck der Nachricht von den römischen Greuelscenen, die Nero veranlaßt hatte, oder gar zur Beschwichtigung der daraus entstandenen Befürchtungen geschrieben, so hätte er sicher nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß dieses Gebot auch da seine Anwendung fände, wo die Obrigkeit den nach 2, 14. ihr gestellten Beruf so gröblich verletze, wie es Nero in jener Verfolgung that. Unterläßt er es doch 2, 18. ff. nicht, ausdrücklich des Falls zu gedenken, wo der christliche Sklave dem unbilligen und wunderlichen Herrn gegenüber sich zur Unterlassung des schuldigen Gehorsams könnte versucht fühlen.

Damit haben wir aber bereits die Hypothese Schwegler's berührt, welcher aus dem Briefwechsel des Plinius mit Trajan (Epp. X. 97. 98.) darzuthun versucht, daß unser Brief die Zeiten der trajanischen Verfolgung voraussetze [3]). Richtig ist, daß aus jenem Briefwechsel auf's Neue erhellt, wie das Römerthum bisher vom Christenthum amtlich noch gar keine Notiz genommen hatte; aber folgt denn aus unserem Briefe, daß dieses damals bereits geschah? Daß 3, 15. nicht

[1]) Hierüber vergl. besonders Schwegler a. a. O. II. S. 9. 10.

[2]) Vergl. a. a. O. II. S. 17.

[3]) Vergl. a. a. O. II. S. 15—17.

von obrigkeitlichen Unterſuchungen redet, haben wir S. 358. Anm. 1. gezeigt, wie aber die Stelle 2, 13—15. dergleichen vorausſetzen ſoll, vermag ich nicht einzuſehen und Schwegler hat es zu begründen nicht verſucht. Eben ſo wenig findet aber die Stelle 4, 14. 15. in dem Berichte des Plinius die gewünſchte Erläuterung. Plinius fragt beim Kaiſer an: nomen ipsum si flagitiis careat an flagitia cohaerentia nomini puniantur? Von einer obrigkeitlichen Verfolgung des Chriſtennamens redet weder die plinianiſche noch die petriniſche Stelle. Plinius zweifelt nur, ob ſchon das bloße Chriſtſein ſtrafbar ſei oder nur in dem Falle, daß wirkliche Laſter den Chriſten könnten nachgewieſen werden. Petrus dagegen redet von der Läſterung des Chriſtennamens und warnt davor, daß man dieſelbe nicht durch Befleckung dieſes Namens mit groben Laſtern verſchulde. In der zweiten von Schwegler hervorgehobenen Stelle theilt Plinius aus den Geſtändniſſen der Chriſten mit, daß ſie ſich nicht zu Frevelthaten unter einander verbänden, ſondern ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Wenn Schwegler damit Stellen wie 4, 14. 3, 16. 2, 12. vergleicht, ſo enthalten dieſe keine andere Aehnlichkeit, als die apoſtoliſchen Ermahnungen zur Enthaltung von allen Laſtern und zur Uebung eines heiligen Wandels, die ſich in allen Neuteſtamentlichen Schriften finden. Daß Diebſtahl und Mord als zwei Hauptlaſter in beiden Stellen genannt ſind, kann doch nichts für eine gegenſeitige Beziehung beweiſen, da alles Uebrige nicht übereinſtimmt. So hat denn auch dieſe Hypotheſe bereits bei Brückner eine eingehende Widerlegung gefunden [1]).

Endlich iſt auch das nicht einmal erweisbar, daß die in unſerem Briefe vorausgeſetzte Lage der Chriſten in die ſpäteren Jahre des Nero weiſe, wie Wieſeler und Huther

[1]) Vergl. a. a. O. Einl. S. 23.

behaupten[1]). Denn, wie oben gezeigt, deutet weder unſer Brief „auf allgemeinere Verfolgungen, als ſie in den früheren Zeiten des Chriſtenthums vorkommen," hin, noch iſt geſchichtlich erweislich, daß in den ſpäteren Jahren des Nero „die Chriſten im ganzen römiſchen Reiche ſich in einer gedrückteren Lage befanden." Wenn Huther, der den Brief erſt nach dem Tode des Apoſtel Paulus geſchrieben ſein läßt, zum Beweiſe dafür behauptet, Petrus werde ſich den Grundſatz des Paulus, nicht in fremde Arbeit einzugreifen (Röm. 15, 20.), ſo zu eigen gemacht haben, daß er vor dem Tode des Apoſtels nicht an pauliniſche Gemeinden geſchrieben hätte[2]), ſo haben wir, abgeſehen davon, daß dieſe Vorausſetzung ganz willkührlich iſt und jener pauliniſche Grundſatz ſich gar nicht auf eine epiſtoliſche Wirkſamkeit erſtreckt, bereits im zweiten Abſchnitte (§. 1.) gezeigt, daß unſer Brief gar nicht an die von Paulus gegründeten heidenchriſtlichen Gemeinden Kleinaſiens, ſondern an überwiegend judenchriſtliche Gemeinden adreſſirt iſt. Brückner hat zwar unſeren Brief ſchon höher hinaufgerückt, indem er ihn in die Zeit ſetzt, wo dem Apoſtel wohl der Schluß der pauliniſchen Miſſion in Kleinaſien, nicht aber ſeine Gefangenſchaft bekannt geworden war[3]). Allein wir dürfen auch bei dieſer Zeitbeſtimmung, die auf die letzten fünfziger Jahre führt, nicht ſtehen bleiben; der Charakter der judenchriſtlichen Gemeinden, an die Petrus ſchreibt (vergl. S. 115. 56.), und das ſonſt unerklärliche Schweigen über die galatiſchen Wirren (vergl. S. 157.) nöthigen uns, bis in den Beginn der dritten Miſſionsreiſe des Apoſtels, d. h. eben bis zum erſten Jahre des Nero hinaufzugehen. Daß Petrus des Paulus nicht gedenkt, erklärt ſich eben ſo gut, ja beſſer daraus, daß er von der Anweſenheit deſſelben in Kleinaſien keine Kunde

---

[1]) Vergl. Huther a. a. O. Einl. S. 24. und die Bemerkungen, die Brückner a. a. O. gegen dieſe Annahme geltend macht.

[2]) Vergl. a. a. O. Einl. S. 25.

[3]) Vergl. a. a. O. Einl. S. 26.

hatte, wie daraus, worauf es Brückner zurückführt, daß die Thatsache seiner Abreise dem Petrus bekannt geworden war. Daß aber „der Galaterbrief von den Ereignissen noch nichts weiß, die unser Brief erwähnt," setzt nicht voraus, daß derselbe vor unserem geschrieben ist. Denn die galatischen Gemeinden bildeten ja immer nur einen kleinen Theil der Leser unseres Briefes und wir sahen schon S. 356., daß die hypothetische Art, wie Petrus oft von den Leiden der Christen redet, ohnehin schließen läßt, daß keineswegs alle in gleicher Weise von denselben heimgesucht waren. Und doch finden wir ja auch im Galaterbriefe (3, 4. 4, 12.) dieselben Zustände angedeutet, die unser Brief voraussetzt. Endlich aber ist zu erwägen, daß Paulus mit den galatischen Gemeinden ganz andere Dinge zu verhandeln hatte, als das parakletische Schreiben des Petrus und daß also naturgemäß dort nicht so viel wie hier von den Leiden der Christen die Rede sein kann.

Auf den von uns bezeichneten Zeitpunkt für die Abfassung unseres Briefes weisen endlich auch alle anderen Indicien hin, die wir bisher beobachtet haben. Die eigenthümliche Frische und Energie der Hoffnung auf die Parusie, welche als unmittelbar bevorstehend gedacht wird (vergl. Abschnitt I.)[1]), die Anschauung unseres Apostels von der judenchristlichen Gemeinde als der Substanz des Neutestamentlichen Gottesvolkes (vergl. Abschn. II. §. 2. 3. und besonders S. 156.), die ganze petrinische Lehranschauung, welche eine Vorstufe der paulinischen bildet (vergl. besonders Abschn. III.) und darum auch zeitlich am natürlichsten vor die volle Ausbildung jener gesetzt wird, die inneren Gemeindeverhältnisse, insonderheit die Stellung der *νεώτεροι* (Abschn. IV. §. 1. A.

[1]) Auch Brückner sagt: die zeitliche Nähe, in welcher die Wiederkunft Christi und das Ende aller Dinge erwartet, sowie die Frische und Lebendigkeit, mit welcher die Paruste als Trostmoment benutzt wird, ist nur Eigenthum der apostolischen Zeit und zwar ihres relativ früheren Theiles (a. a. O. S. 21.).

S. 344—46.), die äußere Lage der Gemeinde und die Neuheit der sie betreffenden Trübsale (Abschn. IV. §. 2. S. 361.), dazu die einzelnen Andeutungen wie die ἀρτιγέννητα βρέφη 2, 2. (vergl. S. 188. Anm. 1.), das alles führt auf die früheste Zeit des Christenthums und auf die ursprünglichsten Zustände der judenchristlichen Gemeinden Kleinasiens.

Wir können aber dieses Resultat noch nicht als feststehend ansehen, ehe wir dasselbe nicht noch vor einer Instanz geprüft haben. Auf die Bestimmung der Abfassungszeit unseres Briefes ist nämlich meist von wesentlichem Einflusse gewesen die Voraussetzung, daß Petrus einige oder alle paulinische Briefe gelesen habe und noch Huther hat mit um deßwillen den Brief in die Zeit nach dem Tode des Apostel Paulus verlegen zu müssen geglaubt[1]). Da diese Voraussetzung ferner von größtem Einflusse nicht nur auf die Auffassung des ganzen petrinischen Lehrbegriffs, sondern auch auf das Urtheil über die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit desselben gewesen ist, da endlich von einer unrichtigen Auffassung dieses Punktes die neuesten Angriffe auf die Echtheit unseres Briefes hauptsächlich ausgegangen sind, so widmen wir der Untersuchung desselben den folgenden Abschnitt[2]).

---

[1]) Vergl. a. a. O. Einl. S. 24.

[2]) Man hat zwar auch seit Hug (Vergl. a. a. O. §. 167.) vielfach ein analoges Verwandtschaftsverhältniß unseres Briefes mit dem Briefe Jacobi in Anspruch genommen für die Bestimmung der Abfassungszeit des ersteren. Da aber die Abfassungszeit des Briefes Jacobi selber sehr schwankend ist (wir meinen ihn ohnehin ziemlich in dieselbe Zeit, wie den petrinischen, setzen zu müssen, worüber vergl. meinen Aufsatz in der deutschen Zeitschrift. 1854. Nr. 52. —) und eben so fraglich, auf wessen Seite im Falle, daß jenes Verwandtschaftsverhältniß sich wirklich erweisen ließe, die Ursprünglichkeit ist, so glauben wir diese ganze Untersuchung, als unserem nächsten Zwecke fremd, übergehen zu können.

Fünfter Abſchnitt.

Petrus und Paulus.

Eine durchgängige Vergleichung des petriniſchen Lehrbegriffs mit dem pauliniſchen hat uns zu dem Reſultate geführt, daß jener dieſen nicht nur nirgend vorausſetzt, ſondern vielmehr eine noch unentwickeltere Vorſtufe deſſelben bildet. Die Selbſtſtändigkeit der petriniſchen Lehranſchauung iſt damit allerdings geſichert. Allein das ſchließt die Möglichkeit nicht aus, daß Petrus alle oder einige pauliniſche Briefe könnte geleſen, ja daß dieſe einen gewiſſen Einfluß auf ihn könnten ausgeübt haben. Vielmehr würde ſich die Eigenthümlichkeit und Selbſtſtändigkeit der petriniſchen Lehranſchauung nur um ſo mehr bewähren und als eine um ſo feſtere herausſtellen, wenn es ſelbſt einem derartigen Einfluſſe nicht gelungen wäre, irgend wie im Weſentlichen beſtimmend oder modificirend auf dieſelbe einzuwirken. Von einer ſolchen Leſung pauliniſcher Briefe hat man aber in unſerm Briefe deutliche Spuren wahrzunehmen geglaubt, theils in den Lehranſchauungen und in der Lehrſprache deſſelben, theils in der Verwandtſchaft gewiſſer petriniſcher Stellen mit pauliniſchen. Suchen wir zuerſt einen Ueberblick zu gewinnen über die bisherigen Unterſuchungen dieſes angeblichen Verwandtſchaftsverhältniſſes.

§. 1. Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen über das Verwandtſchafts-Verhältniß zwiſchen dem petriniſchen und den pauliniſchen Briefen.

Nachdem ſchon Semler in ſeiner Paraphraſe des erſten Briefes Petri wiederholt darauf hingewieſen hatte, daß Petrus den Paulus nachahme[1]), ſuchte Joh. David Michaelis zuerſt aus der Stelle 1 Petri 2, 13. 14. ausführlich nachzuweiſen, daß Petrus wenigſtens den Brief Pauli an die Römer geleſen habe[2]). Schulze, der die pauliniſchen Briefe ebenfalls für eine der Quellen hält, aus denen Petrus ſchöpfte, bleibt noch in ſeiner erſten Schrift bei den von Michaelis aufgeſtellten Parallelſtellen ſtehen[3]), ſpäter aber liefert er ein Verzeichniß pauliniſcher Ausdrücke und Parallelſtellen, das an Umfang und kritikloſer Willkühr nicht mehr übertroffen iſt[4]). Bald darauf behauptet Eichhorn bereits, in Gedanken, Worten und Wendungen des Briefes ſei alles pauliniſch. „Wer von den pauliniſchen Eigenthümlichkeiten voll zu dieſem Briefe übergeht, wird kaum etwas mehr als einiges Eigene in der Wortverbindung neu finden.“ Er liefert auch und zwar beſſer geſichtete Vergleichungstafeln, in denen neben dem Römerbrief die Briefe an die Theſſalonicher, Corinther, Epheſer, Coloſſer und an den Timotheus vorkommen. Da dieſe Uebereinſtimmung aus Chriſti Schule oder der philoſophiſchen Zeitſprache nicht herrühren könne, ein längerer Umgang zwiſchen Paulus und Petrus nicht ſtattgefunden habe, und Petrus erſt im ſpäteren Alter pauliniſche Briefe könne geleſen haben, wo man ſich nicht mehr leicht eine fremde Sprechweiſe aneignet, ſo greift

---

[1]) Vergl. z. B. a. a. O. S. 146.

[2]) Vergl. Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des N. T. 4. Ausg. 1788. II. §. 247.

[3]) Vergl. Schulze, der ſchriftſtelleriſche Charakter und Werth des Petrus, Judas und Jacobus. Weißenfels und Leipzig 1802. S. 12.

[4]) Vergl. der ſchriftſtelleriſche Werth und Charakter des Johannes. Neue Ausgabe. Leipzig 1811. S. 12—38.

nun Eichhorn in seiner Weise zu der ganz willkührlichen Hypothese, daß Petrus sich eines pauliniſchen Schülers, vielleicht des Marcus, als Concipienten der von ihm vorgeſchriebenen Materien bedient habe[1]). Dagegen behauptete ſchon Bertholdt, Petrus habe auf ſeinen Reiſen die pauliniſchen Briefe kennen gelernt und, wenn auch nur aus Neugierde, geleſen, habe ſich auch wohl Abſchriften davon gemacht. Er berief ſich auf ſeinen Umgang mit Paulus in Jeruſalem und Antiochien, endlich auf die ähnliche Richtung beider, die ſich in der Apoſtelgeſchichte zeige. Doch wagte er noch nicht, einzelne characteriſtiſche Aehnlichkeiten der Diktion aus dieſem Grunde zu erklären. Darum ließ er den Brief von Petrus aramäiſch entworfen und von dem Pauliner Silvanus überſetzt ſein[2]). Viele Freunde haben ſich dieſe unbegründbaren Einfälle beide nicht erworben. Dagegen erklärte ſchon Hug die Bekanntſchaft des Petrus mit pauliniſchen Briefen für genügend zur Erklärung der vorhandenen Uebereinſtimmung und hält dieſe für beabſichtigt. Da Petrus an ihm unbekannte Gemeinden ſchrieb, ſo mußte er gern die Briefe des Paulus an dieſelben ſich zum Vorbilde nehmen[3]). Schott fügte noch andere poſitive Gründe hinzu: die Irrlehrer, welche die pauliniſche Lehre verfälſchten oder Widerſpruch zwiſchen die Apoſtel bringen wollten und ſeine eigenen früheren Differenzen mit Pau-

---

[1]) Vergl. Eichhorn, Einleitung in das N. T. Leipzig 1814. III. §. 284. u. 285.

[2]) Vergl. Bertholdt, hiſtoriſch-kritiſche Einleitung ins A. und N. T. Erlangen 1819. VI. S. 3053—57. Reuß ſcheint in ſeiner Geſchichte der heiligen Schriften S. 136. nicht abgeneigt, dieſe vermittelnde Hypotheſe zu adoptiren, und Böhme in ſeiner praef. in ep. ad Hebr. pag. XLI. ff. iſt ihr beigetreten.

[3]) Vergl. Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. 4. Auflage. Stuttgart und Tübingen 1847. II. §. 166. Ihm hat Bleek in ſeiner Einleitung zum Brief an die Hebräer. Berlin 1828. S. 321. Anm. 450. beigeſtimmt und im Weſentlichen auch Thierſch (Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunktes für die Kritik der Neuteſtamentlichen Schriften. Erlangen 1845. S. 274. Anm. 8.).

lus (Gal. 2), denen gegenüber er jetzt seine völlige Uebereinstimmung mit jenem darthun wollte[1]). Steiger hielt die Bekanntschaft mit dem Epheser- und Colosserbriefe für genügend zur Erklärung der vorhandenen Aehnlichkeit und ist nicht abgeneigt, die Vermittelung des Marcus dafür in Anspruch zu nehmen[2]). Credner ist durch die Betonung der Verwandtschaft mit dem ersteren dieser beiden Briefe bis zu der Hypothese geführt worden, daß der Eindruck, welchen der Epheserbrief auf petrinische Christen gemacht hatte, zu unserm Briefe die eigentliche Veranlassung gab[3]). Nachdem endlich auch de Wette durch seine ausführliche Vergleichungstafel und durch seine Nachweise über die paulinischen Eigenthümlichkeiten in der petrinischen Lehrsprache und Lehranschauung darzuthun versucht hatte, daß man die Lesung paulinischer Briefe bei dem Verfasser ohne Zweifel vorauszusetzen habe[4]), wurde diese Annahme immer allgemeiner und es konnte sich nur noch darum handeln, ob „Petrus zum Zwecke mehrerer Veranschaulichung und kräftigerer Bezeugung der Geisteseinheit zwischen dem Juden- und Heidenapostel selbst mehrere Briefe des Paulus gelesen habe und in einigen Stellen wörtlich darauf anspiele oder vielmehr Erinnerungen daran durchklingen lasse"[5]); oder ob man, eine solche Absichtlichkeit leugnend, annahm, daß „Petrus

---

[1]) Vergl. Schott, Isagoge historico-critica. Jena 1830. §. 96. Schott leitet somit bereits zu der S. 364. Anm. 2. besprochenen Hypothese von der apologetischen Tendenz unsers Briefes über. Außerdem aber hat er sich durch eine sehr fleißige und nicht unkritische Zusammenstellung der Uebereinstimmungen sowohl zwischen Petrus und Paulus, als auch der petrinischen Eigenthümlichkeiten in Lehre und Diktion ein unzweifelhaftes Verdienst erworben.

[2]) Vergl. Steiger, der erste Brief Petri. Berlin 1832. Einl. §. 5.

[3]) Vergl. Credner, Einleitung in das N. T. Halle 1836. §. 233. und 236.

[4]) Vergl. de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. 5. Ausg. Berlin 1848. §. 172.

[5]) Vergl. Guericke, Gesammtgeschichte des N. T. Leipzig 1854. S. 461.

durch die Bekanntschaft mit jenen Briefen von der in ihnen herrschenden Ausdrucksweise, Gedanken und Ideenverknüpfungen so durchdrungen war, daß sich ihm in seine Darstellung, wenn auch nicht unbewußt, so doch unwillkührlich jene Reminiscenzen verflochten" [1]).

Doch hatte es nicht ganz an Stimmen gefehlt, welche gegen diese immer gangbarer werdende Ansicht Protest einlegten. Schon Rauch hatte im Jahre 1828 die „Rettung der Originalität des ersten Petrusbriefes" unternommen [2]). Er deckte nicht ungeschickt die Schwäche der positiven Gründe auf, die man für eine Benutzung der paulinischen Briefe anzuführen pflegte; er zeigte, wie wenig ein solches Verfahren dem energischen, selbstständigen Character des überall vorangehenden Petrus entspreche; er wies an vielen Stellen glücklich die bedeutenden Verschiedenheiten neben aller Uebereinstimmung zwischen Petrus und Paulus nach. Allein einerseits verwechselte er beständig die Frage nach der Originalität des Petrus und seines Briefes an sich im Gegensatz zur Annahme einer sklavischen Nachahmung oder Benutzung fremder Briefe mit der andern, ob nicht mehr oder minder unbewußte Anklänge an gelesene Briefe bei ihm sich vorfänden, welche mit jener Originalität wohl bestehen könnten, andererseits mußte doch auch er ein häufiges, gegenseitiges Hören der apostolischen Reden zu Hülfe nehmen und wahrscheinlich zu machen suchen, daß man sich nicht gescheut habe, ein kräftiges Wort des Andern nun auch selbst zu benutzen und wiederzugeben. Auch Lücke erklärte in einer Recension des Steiger'schen Commentars die Benutzung paulinischer Briefe für sehr zweifelhaft [3]). Noch weiter ging Mayerhoff in seiner historisch-kritischen Einleitung in die petrinischen Schriften (1835).

---

[1]) Vergl. Huther, kritisch-exegetisches Handbuch über den 1. Brief des Petrus u. s. w. Göttingen 1852. Einl. S. 20.

[2]) Vergl. seinen Aufsatz unter dieser Ueberschrift in Winer und Engelhardt's kritischem Journal VIII. S. 396. ff.

[3]) Vergl. Stud. und Kritiken von 1833. II. S. 528. ff.

Durch eine ſorgfältige Prüfung der vorgeblichen Parallelen in einzelnen Worten und längeren Stellen kam er zu dem Reſultate, daß keine derſelben eine Abhängigkeit des Petrus von Paulus vorausſetze. Was von Anklängen übrig bleibe, erkläre ſich aus der zwiſchen Heiden- und Judenchriſten vermittelnden Richtung des Petrus, die aber keine abſichtliche, ſondern eine in dem Innern des Apoſtels begründete und durch die Verhältniſſe, in denen er wirkte, entwickelte ſei. Die Annahme einer Benutzung pauliniſcher Briefe durch Petrus erklärte er für unmöglich [1]). Auch Jachmann will von den verſchiedenen Hypotheſen, welche zur Erklärung des Verwandtſchaftsverhältniſſes erſonnen ſind, nichts wiſſen und hält es für eine richtigere und dem Geiſte des Urchriſtenthums angemeſſenere Annahme, daß ſowohl jene einzelnen Ausdrücke als die ganze Einkleidung chriſtlicher Vorſtellungen in der älteſten Kirche allgemein verbreitet geweſen ſein müſſen und daher auch bei verſchiedenen Schriftſtellern eine gewiſſe Gleichheit der Redeweiſe ſich bilden konnte [2]). Endlich hat noch neuerdings Brückner ſehr gründlich die Annahme einer Abhängigkeit des Petrus von Paulus bekämpft [3]). Daß weder der petriniſche Lehrbegriff noch ſeine Lehrſprache von Paulus entlehnt ſein dürfe, und daß auch eine Benutzung pauliniſcher Briefe nirgend mit Sicherheit zu erweiſen ſteht, hat er vielfach mit Glück nachgewieſen; aber auch er meint dafür die Eigenthümlichkeit des petriniſchen Lehrcharakters preisgeben zu müſſen [4]).

Im Grunde waren dieſe Apologieen von ſehr zweideutigem Erfolge. Indem man die Unwahrſcheinlichkeit, ja die Unmöglichkeit einer Benutzung der pauliniſchen Briefe behaup-

---

[1]) Vergl. a. a. O. S. 104—107.

[2]) Vergl. Jachmann, Commentar über die katholiſchen Briefe. Leipzig 1838. S. 112.

[3]) Vergl. ſeine Bearbeitung des de Wetteſchen Commentars III. 1. Einl. §. 4.

[4]) Vergl. a. a. O. S. 17. 18.

tete, oder den Mangel einer bestimmten Originalität in dem petriniſchen Lehrcharacter zugab, hatte man die Brücke hinter ſich abgebrochen für den Fall, daß die geleugneten Anklänge und Uebereinſtimmungen ſich doch beſtätigen oder dieſe Originalität doch gefordert werden ſollte. Die Nothbrücken der Marcus- und Sylvanushypotheſe zu betreten, zeigte man wenig Neigung, und da trotz aller glücklichen Nachweiſungen von der Verſchiedenheit einzelner Parallelſtellen doch die Uebereinſtimmung anderer ſich immer von Neuem aufdrängte, ſo blieb ſcheinbar der Weg zur negativen Kritik allein noch offen. De Wette iſt bekanntlich ſeit der erſten Ausgabe ſeiner Einleitung über die Zweifel, die ihm die angeblich mangelnde Originalität des Briefes und die pauliniſchen Parallelen erregten, nie ganz hinweggekommen und was bereits der erſte Kritiker, der ſich unſrer Frage gründlich annahm, vorausgeſagt hatte [1]), das iſt mutatis mutandis in der Kritik der Tübinger Schule in Erfüllung gegangen [2]). Schwegler beruft ſich auf den anerkannten pauliniſchen Charakter unſers Briefes und erklärt ihn deswegen für das conciliatoriſche Machwerk eines Pauliners, der die echten pauliniſchen Briefe, beſonders den Römerbrief gekannt und für ſeine Zwecke benutzt hat [3]).

[1]) J. D. Michaelis ſchreibt a. a. O. S. 1472.: „Mehrere Widerſacher der Religion haben die Dreiſtigkeit gehabt, vorzugeben, daß Paulus und Petrus in der Lehre vom levitiſchen Geſetz eine ganz entgegengeſetzte Meinung gehabt. Nun widerſpricht dieſem Vorgeben nicht allein die Apoſtelgeſchichte, ſondern auch der eigene Brief Petri: allein ebendeswegen würden jene Widerſacher, falls ſie ihrem Syſtem hätten folgen wollen, auch Petro ſeinen Brief abſprechen müſſen.“ Und nachher meint er, es könnte doch künftig einem derſelben einfallen, daß Paulus ihn Petro untergeſchoben habe, um den Chriſten den Zwieſpalt zwiſchen ſeiner und Petri Lehre zu verbergen.

[2]) Vergl. Schwegler, das nachapoſtoliſche Zeitalter. Tübingen 1846. II. S. 6. ff. Vergl. S. 22.

[3]) Uebrigens iſt auch dieſe Anſicht nicht ſo ganz neu. Schon Clubius hatte in ſeinen Uranſichten des Chriſtenthums (Altona 1808. S. 296. ff.) um jener pauliniſchen Anklänge willen dem Briefe die petriniſche Abfaſſung

Die mehr als 80jährige Debatte über die in Rede stehende Verwandtschaft des petrinischen Briefes mit den paulinischen hat also in der That noch zu keinem befriedigenden Abschluß geführt. Aus dem so unverfänglich scheinenden Problem schmiedet die negative Kritik ihre Waffen und die Gegner, die mit ihr auf dem Boden derselben Voraussetzung stehen, haben ihr nichts entgegenzusetzen als Vermuthung gegen Vermuthung. Die Versuche aber, jene gemeinsame Basis, die vorausgesetzten Uebereinstimmungen zwischen Petrus und Paulus, umzustürzen, erweisen sich als in manchen Fällen offenbar nicht ohne Partheilichkeit unternommen und bleiben daher trotz manchem einzelnen Gewinne fruchtlos. Was also Noth thut, ist nicht eine ausführliche Kritik dieser oder jener Hypothese, sondern eine neue sorgfältige Untersuchung jener Grundlage. Was freilich den Lehrbegriff unseres Briefes anlangt, so ist die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit desselben von dem pauliniſchen für uns bereits entschieden. Wir beginnen darum unsre Untersuchungen mit der Frage, ob die Lehrsprache des petrinischen Briefes wirklich durchaus paulinisch oder doch von der pauliniſchen abhängig ist.

§. 2. Die Eigenthümlichkeit der petrinischen Lehrsprache.

Wenn die Lehrsprache des ersten Briefes Petri wirklich durch und durch die pauliniſche wäre, so ließe sich das, die Echtheit des Briefes vorausgesetzt, unmöglich anders als durch eine vielfältige Lectüre pauliniſcher Briefe erklären. Allein es fragt sich, ob jene Uebereinstimmung wirklich constatirt werden kann. Es ist bereits von Mayerhoff darauf aufmerksam gemacht, daß der gemeinsame Einfluß der im Osten üblichen griechischen Umgangssprache sowie der Diktion der LXX.

---

abgesprochen, und versuchte, um dies zu rechtfertigen, nichts Geringeres, als die Ueberschrift zu ändern und aus 5, 1. die Augenzeugenschaft des Briefstellers fortzuexegesiren.

auf die Sprechweise aller Neuteſtamentlichen Schriftſteller auch eine gewiſſe Uebereinſtimmung unter ihnen und alſo auch zwiſchen Paulus und Petrus hervorbringen mußte. Allein daraus folgt freilich noch nicht, daß jedes Wort, das ſich außer bei Paulus und Petrus auch in der LXX. oder ſonſt im N. T. findet, darum ſchon ſicher nur aus dem allgemeinen Sprachgebrauch entlehnt ſei und daß nur ſolche Wörter etwas beweiſen könnten, die ganz das Gepräge ihrer Bildung durch Paulus an ſich tragen[1]). Denn es könnten ja auch Wörter, die Paulus anderswoher entlehnte, beſondere Lieblingsausdrücke von ihm geworden ſein, und wenn mehrere derſelben beſonders häufig auch bei Petrus vorkämen, ſo wäre in der That eine auffallende Aehnlichkeit in der Diktion vorhanden, die wenigſtens mit großer Wahrſcheinlichkeit auf eine Abhängigkeit der petriniſchen ſchließen ließe. Wenn freilich ein Wort, das ſonſt für eine pauliniſche Bildung zu halten nichts berechtigt, bei Paulus ein-, zwei- oder dreimal vorkommt, ſo kann es unmöglich für ein pauliniſches Lieblingswort erklärt werden, und wenn nun daſſelbe auch bei Petrus etwa ebenſo oft vorkommt, wie will man behaupten, daß derſelbe es gerade von Paulus entlehnt haben müſſe, zumal nicht vergeſſen werden darf, daß den 5 Capiteln unſers Briefes 13 zum Theil recht lange pauliniſche Briefe gegenüberſtehen, daß alſo, was bei Petrus ſchon beſonders häufig vorkommt, bei Paulus ebenſo oft, ja beträchtlich öfter vorkommen kann, ohne daß man noch irgend berechtigt iſt, es für ein pauliniſches Lieblingswort zu erklären.

Prüfen wir hiernach die bei Schulze, Schott und de Wette als pauliniſch aufgeführten Wörter[2]), ſo fallen zunächſt aus der Betrachtung fort alle diejenigen, welche zu ſelten bei Paulus vorkommen, um auch nur überhaupt als eigen-

---

[1]) Dies behauptet Mayerhoff a. a. O. S. 105.

[2]) Vergl. Schulze in ſeinem Nachtrage a. a. O. S. 12—14. Schott a. a. O. S. 409. de Wette, Einleitung S. 353. ff.

thümlich pauliniſch gelten zu können. So kommen nur einmal bei Paulus vor: ἀκρογωνιαῖος, ἀγνωσία, ἀρετή, λογικός, συσχηματίζειν, εὔσπλαγχνος, χορηγεῖν, λοιδορία, καταλαλία, ἡσύχιος; nur zweimal: φιλόξενος, κῶμος, ἀσωτία, ἴχνος, φρουρεῖν (im metaph. Sinne nur Phil. 4, 7. Gal. 3, 23., ſonſt eigentlich gebraucht 2 Cor. 11, 32.), ὑποφέρειν, ἐκκλίνειν, προγιγνώσκειν, (was außerdem Röm. 8, 29. 11, 2. wahrſcheinlich in anderer Bedeutung vorkommt), φιλαδελφία, γάλα (metaph. wie in unſerm Briefe nur 1 Cor. 3, 2.), οἰκόνομος θεοῦ, στῆναι ἐν (Vergl. 1 Theſſ. 3, 8: στήκειν ἐν); nur dreimal: καθό, νήφειν, ἀναστροφή und ἀναστρέφεσθαι, κομίζεσθαι von der Vergeltung gebraucht, εἰδωλολατρεία, πρόσκομμα (denn Röm. 9, 32. 33. iſt das Wort nur durch ein Citat bedingt). Ja ſelbſt die viermal vorkommenden φθαρτός und ἄφθαρτος (das aber 1 Tim. 1, 17. kritiſch unſicher iſt) ſowie ἀνυπόκριτος können nichts beweiſen, zumal gegen ſie, ſowie gegen die meiſten der Genannten noch beſondere Gründe ſprechen, welche verhindern, ſie für aus Paulus entlehnt zu halten. Wenn zum Beiſpiel ἀναστροφή in ſämmtlichen pauliniſchen Briefen nur dreimal, bei Petrus ſechsmal, νήφειν und ἄφθαρτος dort wie hier je dreimal vorkommen, ſo iſt es doch wahrlich ganz verkehrt zu behaupten, dieſe Worte ſeien pauliniſch, da man mit viel größerem Rechte behaupten könnte, ſie ſeien petriniſch. Andere Worte, wie ἀρετή, ἐκκλίνειν, ἀκρογωνιαῖος, πρόσκομμα, kommen bei Petrus nur in Citaten vor und können alſo gar nicht aus Paulus entlehnt ſein; noch andere ſind auch ſonſt im N. T. zu finden, z. B. ἀναστρέφεσθαι (Hebr. 10, 33. 13, 18. 2 Petri 2, 18. Vergl. Matth. 17, 22.) und ἀναστροφή (Hebr. 13, 7. Jac. 3, 13. 2 Petri 2, 7. 3, 11.), ἀρετή (2 Petri 1, 3. 5.) φιλαδελφία (Hebr. 13, 1. 2 Petri 1, 7.), στῆναι ἐν (Joh. 8, 44.), προγιγνώσκειν (Act. 26, 5. 2 Petri 3, 17.), γάλα (Hebr. 5, 12. 13.), κομίζεσθαι (2 Petri 2, 13. und wenigſtens in ähnlicher Weiſe dreimal im Hebräerbrief), ἀνυπόκριτος (Jac.

3, 17.). Bedenken wir aber, daß man auch auf den Gebrauch der ſtammverwandten Wörter achten muß, ſo fallen als auch ſonſt ganz gebräuchlich im N. T. noch mehrere fort, z. B. *καταλαλία, λοιδορία, ἀσωτία, φιλόξενος.*

Ferner können offenbar nichts beweiſen ganz allgemein chriſtliche Begriffe oder techniſche Bezeichnungen chriſtlicher Dinge, wie *πίστις, ἐλπίς, ζωή, χάρισμα, ἐλευθερία, ἀποκάλυψις* und *ἀποκαλύπτειν*, zumal wenn ſie ganz aus dem A. T. entlehnt ſind, wie *δόξα, σωτηρία, δικαιοσύνη, κληρονομία, καλεῖν, λόγος θεοῦ, ὑπακούειν* und *ἀπειθεῖν, φῶς* und *σκότος, ἄγνοια, ἐκλεκτός, σάρξ, πνεῦμα* und *ψυχή*. Dieſe alle könnten nur dann etwas beweiſen, wenn ſie in der eigenthümlich dogmatiſchen Zuſpitzung und in derſelben Stellung, die ſie im pauliniſchen Lehrbegriff erhalten haben, bei Petrus vorkämen; wir haben aber von ihnen allen gezeigt, daß dieſes nicht der Fall iſt, daß bei ihnen allen der petriniſche Gebrauch ſeine beſonderen Eigenthümlichkeiten hat, die zum größten Theil damit zuſammenhängen, daß die durch ſie bezeichneten Begriffe bei Petrus noch in unentwickelterer Geſtalt oder die Ausdrücke ſelbſt noch mehr in der Altteſtamentlichen Gebrauchsweiſe vorkommen. Auch über die *δύναμις θεοῦ*, die *κοινωνία τῶν παθημάτων* und das *ἐν Χριστῷ εἶναι* iſt an ſeinem Orte geſprochen worden.

Es bleiben alſo von allen jenen pauliniſchen Worten und Ausdrücken, auch wenn wir noch die Derivata, wo es möglich iſt, ausdrücklich mitberückſichtigen, nur äußerſt wenige übrig, und ſelbſt gegen die meiſten von dieſen laſſen ſich noch Einwendungen machen. Es ſind folgende: *πνευματικός, εὐπρόσδεκτος* (obwohl von den 4 pauliniſchen Stellen, in denen es vorkommt, eigentlich nur Röm. 15, 16. der Gebrauch ein ganz gleicher genannt werden kann), *ἡσύχιος* (obwohl die ſtammverwandten Worte — *χία* und — *χάζειν* dreimal bei Paulus und fünfmal bei Lucas vorkommen), *ἔπαινος* (obwohl dies in derſelben Weiſe wie 1 Petri 1, 7. nur 1 Cor. 4, 5. und entfernt ähnlich Röm. 2, 29., in derſelben Weiſe wie 1 Petri

2, 14. nur Röm. 13, 3. vorkommt), ὑπερέχειν (obwohl in derſelben Weiſe wie 1 Petri 2, 13. nur noch Röm. 13, 1., womit 1 Tim. 2, 2. verglichen werden kann, ſonſt überall anders), εἴπερ (obwohl dies 1 Petri 2, 3. kritiſch nicht ganz ſicher iſt), εἴτε-εἴτε, καταρτίζειν (das Hebr. 13, 21. ganz ſo wie 1 Petri 5, 10. gebraucht iſt, während es bei Paulus zwar fünfmal, aber nie völlig gleich vorkommt. Vergl. übrigens auch Luc. 6, 40.)[1]), στηρίζειν (das ſechsmal bei Paulus, aber auch ebenſo Luc. 22, 32. Jac. 5, 8. 2 Petri 1, 12. Apoc. 3, 2. vorkommt) und συνείδησις, das allerdings bei Paulus ſehr häufig iſt, aber auch dreimal bei Petrus, im Hebräerbrief fünfmal und ſonſt Joh. 8, 9. vorkommt. Dazu kommt, daß die ganz eigenthümliche Art, wie es 1 Petri 2, 19. vorkommt, nur auf Selbſtſtändigkeit unſers Verfaſſers ſchließen läßt[1]). Daß endlich der Ausdruck ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (3, 4.) aus 1 Cor. 14, 25. (τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας) und Röm. 2, 16. (τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων Vergl. 2, 29.) entlehnt ſein ſollte, iſt um ſo unwahrſcheinlicher, als Petrus auch ſonſt durch καρδία das Innere im Gegenſatz zum Aeußeren bezeichnet (1, 22.), während Paulus ſonſt ὁ ἔσω ἄνθρωπος ſagt (Röm. 7, 22. 2 Cor. 4, 16.), was Petrus ſicher gebraucht haben würde, wenn er wirklich die pauliniſche Lehrſprache nachgeahmt hätte[2]).

Was aber beweiſen überhaupt dieſe Worte und Ausdrücke, die alle im klaſſiſchen und helleniſtiſchen Griechiſch ganz gangbar ſind und deren keins den Stempel einer eigenthümlich pauliniſchen Bildung trägt oder auch nur ein Lieblingsausdruck des Apoſtels genannt werden kann? Weder läßt es ſich rechtfertigen, dieſelben pauliniſch zu nennen, noch läßt ſich behaupten, daß Petrus ſie nur aus Paulus entlehnt haben konnte. Daß Petrus im Gebrauch einiger Worte gerade mit Paulus allein zuſammentrifft, kann doch bei dem bedeutenden Umfange der

[1]) Vergl. Brückner a. a. O. Einl. S. 11.

[2]) Vergl. Brückner a. a. O.

pauliniſchen Schriften und ihres Wortvorraths im Verhältniß mit allen anderen Neuteſtamentlichen am wenigſten Wunder nehmen. Und doch findet ein eben ſolches Zuſammentreffen auch mit anderen Neuteſtamentlichen Schriften ſtatt, wie ſich leicht zeigen läßt.

Im Hebräerbrief allein z. B. findet ſich 12, 24. das Wort ῥαντισμός (1 Petri 1, 2.), ebendaſelbſt das derivatum ῥαντίζειν viermal; δηλοῦν iſt nur noch im Hebräerbriefe zweimal ganz eben ſo gebraucht wie 1 Petri 1, 11., ἄμωμος von Chriſto (1 Petri 1, 19.) ſteht nur noch Hebr. 9, 14., λόγος ζῶν (1, 23.) nur Hebr. 4, 12., συμπαθεῖν (wovon συμπαθής 1 Petri 3, 8.) nur Hebr. 4, 15. 10, 34., ἑκουσίως (5, 2.) nur noch Hebr. 10, 26., πνεύματα von den abgeſchiedenen Seelen (3, 19.) nur noch Hebr. 12, 23., ἀντίτυπον (3, 21.) nur noch Hebr. 9, 24., ἔννοια (4, 1.) nur noch Hebr. 4, 12. Das Bild vom ἀρχιποιμήν (5, 4.) iſt nur zu vergleichen mit dem ποιμὴν μέγας Hebr. 13, 20., das ἅπαξ beim Leiden Chriſti hervorgehoben (3, 18.) wie Hebr. 9, 26. 27. 28., die Formel für das Altteſtamentliche אַחֲרִית הַיָּמִים von der Gegenwart (1, 20.) nur Hebr. 1, 1. gebraucht. Das zweimal im Hebräerbriefe vorkommende ἀμίαντος (7, 26. 13, 4.) findet ſich außer 1 Petri 1, 4. nur noch Jac. 1, 27., das viermal vorkommende ἀναφέρειν außer 1 Petri 2, 5. (und hier ſachlich ganz wie Hebr. 13, 15.) 24. nur noch Jac. 2, 21. (dreimal ganz anders in den Evangelien), das fünfmal vorkommende metaphoriſche οἶκος τοῦ θεοῦ findet ſich 1 Petri 4, 17. und das 13 Mal vorkommende κρεῖττον 1 Petri 3, 17.

Dem kurzen Jakobusbriefe iſt mit Petrus ausſchließlich gemein das dreimal vorkommende καταλαλεῖν, das zweimal vorkommende πραΰτης (1 Petri 3, 15., nicht πραότης nach Tiſchenb.) und das metaphoriſche παρακύπτειν (1, 25. Vergl. 1 Petr. 1, 12.) und zwar in unzweifelhaft unabhängigen Stellen, von dem wegen ſonſtiger Verwandtſchaft der Stellen verdächtigen δοκίμιον abgeſehen. (Vergl. 1 Petri

1, 7. mit Jac. 1, 2. 3.). Das ἁγνίζειν τὰς ψυχάς (1 Petri 1, 22.) erinnert an ἁγνίζειν τὰς καρδίας (Jac. 4, 8., ähnlich nur noch 1 Joh. 3, 3: ἁγιάζειν ἑαυτόν).

Die Synoptiker, wozu in Betreff des Lucas noch die Acta kommen, theilen mit Petrus ausschließlich das Wort φιμοῦν (1 Petri 2, 15, die zwei paulinischen Citate aus Deut. 25, 4. sind natürlich nicht mitzurechnen und weichen auch in der Bedeutung ab), κατακυριεύειν (5, 3.), ἐπηρεάζειν (3, 16.), διασώζειν (3, 20.), ἄρχεσθαι ἀπό (4, 17.), πραΰς (3, 4.) kommt nur noch dreimal bei Matthäus vor, das metaphorische ξενίζειν (4, 4. 12.), αὐξάνειν vom Wachsen der Kinder (2, 2.) κακοῦν (3, 13.), χάρις im Sinne von 2, 19. 20., περιέχειν (2, 6.), βασίλειος (2, 9.), ἐκτενής (4, 8.), -ῶς (1, 22.), so wie die übrigen Bildungen von diesem Stamme nur bei Lucas, wobei natürlich der eigenthümlichen Ausdrücke nicht gedacht ist, welche die petrinischen Reden mit dem Briefe gemein haben. Betrachten wir aber die 4 Evangelien für sich, so haben diese mit Petrus ausschließlich gemein die Worte ἀγαλλιᾶσθαι (1, 6. 8. 4, 13.), πολύτιμος (1, 7.), μέλει μοι περί τινος (5, 7.), ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν (3, 17.).

Das Evangelium und die Briefe Johannis haben nicht gerade mit Petrus ausschließlich etwas gemein (obwohl τηρεῖν in ganz analoger Bedeutung wie 1 Petri 1, 4. nur noch Joh. 12, 7. das δοξάζειν τὸν θεόν im Leiden wie 1 Petri 4, 16. nur Joh. 21, 19., ἀγαθο- und κακοποεῖν in ganz allgemeiner Bedeutung wie bei Petrus nur Joh. 18, 30. III, 11. vorkommt), allein eine ganze Anzahl solcher Ausdrücke, welche sehr charakteristisch johanneisch sind, wenn sie auch vereinzelt anderswo wiederkehren, finden sich bei Petrus z. B. φανεροῦν (1, 20. 5, 4., bei Joh. 18 Mal), δοξάζειν (bei Petrus 5, bei Joh. 22 Mal), μαρτυρεῖν (bei Joh. 44 Mal, vergl. ἐπιμαρτυρεῖν 1 Petr. 5, 12, u. 5, 1. mit Joh. 15, 27.), πιστεύειν εἰς (1 Petri 1, 21, bei Joh. 39 Mal), τηρεῖν (1, 4., bei Joh. 25 Mal.). Das δίκαιος von Christo kommt

in demſelben abſoluten Sinn wie 1 Petri 3, 18. (und Act. 3, 14. in petr. Rede) nur 1 Joh. 2, 1., ἀμνός von Chriſto (1, 19.) nur Joh. 1, 29. 36. vor, und mit μιμηταὶ τοῦ ἀγαθοῦ (3, 13.) vergl. 3 Joh. 11. (μιμοῦ τὸ ἀγαθόν.) — Die Apokalypſe endlich gebraucht allein ὀλίγον von der Zeit (17, 10.) wie 1 Petri 1, 6. 5, 10., φυλακή vom Hades (20, 7.), wie 1 Petri 3, 19., und häufiger als andere χρυσίον, das Petrus ſtehend hat (1, 7. 18. 3, 3.); dazu kommt die Vorſtellung vom königlichen Prieſterthum, die Hervorhebung des φοβεῖσθαι τὸν θεόν, die Bezeichnung der Chriſten als δοῦλοι θεοῦ und manches damit Zuſammenhängende, worüber im Abſchn. II. die näheren Nachweiſe gegeben ſind.

Aus dieſen Nachweiſungen erhellt evident, daß einzelne Wörter und Ausdrücke, die je zwei Schriftſtellern des N. T. ausſchließlich gemein ſind, ja ſelbſt nicht die Benutzung einzelner Lieblingsausdrücke des einen durch den andern eine gegenſeitige Abhängigkeit bgründen können [1]). Wären alſo ſelbſt jene Uebereinſtimmungen der Diktion zwiſchen Paulus und Petrus zahlreicher und in ſich bedeutender, als ſie ſind, ſo würden ſie immer noch keine Abhängigkeit der petriniſchen Lehrſprache begründen, da bei dem viel größeren Umfange der pauliniſchen Schriften ein ſolches Zuſammentreffen ungleich häufiger eintreten konnte, als es bei den viel kleineren anderen eingetreten iſt, ohne weniger zufällig zu ſein als in dieſem Falle.

Wirklich entſcheiden können hier nur die eigentlich techniſchen Ausdrücke des pauliniſchen Lehrſyſtems wie δικαιοσύνη im Sinne der Rechtfertigungslehre mit allen ſtammverwandten Worten, die in dieſe Lehre hineinſchlagen, ſo wie namentlich

---

[1]) Es ließe ſich dieſer Beweis noch genauer führen, wenn man auch andre Schriftſteller, deren Selbſtſtändigkeit keinem Verdachte unterliegt, darauf anſähe, ob nicht auch ſie einzelne Wörter, Ausdrücke, Vergleiche u. ſ. w. ausſchließlich gemein haben. Man vergl. z. B., was Schulze in ſeinem ſchriftſtelleriſchen Werth und Charakter des Johannes (a. a. O. S. 335—341.) dahin Gehöriges aus Paulus und Johannes zuſammengeleſen hat.

mit den pauliniſchen Formeln δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων, ferner ſolche Begriffe wie πρόθεσις, προορίζειν, καταλλάσσειν, υἱοθεσία, ἀπολύτρωσις, θάνατος (im paul. Sinne), ὑπομονή (von der Sache iſt doch ſo häufig die Rede bei Petrus, das Wort kommt niemals vor), μυστήριον, γνῶσις, πλήρωμα, ἔργα τοῦ νόμου, σῶμα Χριστοῦ u. dergl. und dieſe gerade fehlen bei Petrus völlig. Wo wirklich techniſche Ausdrücke des pauliniſchen Lehrſyſtems bei Petrus ſich finden, da ſind es allgemein chriſtliche, meiſt dem A. T. oder den Reden Chriſti entnommene, die gerade der dem Paulus eigenen dogmatiſchen Zuſpitzung ermangeln, oder in ganz anderem Sinne vorkommen, wie wir an den betreffenden Stellen des petriniſchen Lehrbegriffs nachgewieſen haben. Auch an ausdrücklichen Verſchiedenheiten des Sprachgebrauchs fehlt es nicht. Wo Paulus σάρξ und πνεῦμα (oder νοῦς) ſich entgegengeſetzt, hat Petrus σ. und ψυχή (2, 11.), den Tempel nennt Paulus gewöhnlich ναός, Petrus οἶκος (2, 5. 4, 17.), ſtatt des pauliniſchen σταυρός hat er ξύλον (2, 24.), ſtatt φίλημα ἅγιον — φ. ἀγάπης (5, 14.), ſtatt des paul. τὸ λοιπόν hat Petrus τὸ τέλος (3, 8.), ſtatt χρυσός — χρυσίον (1, 7. 18. 3, 3.), ſtatt πραότης — πραΰτης (3, 15.), ſtatt μέλει μοί τινος — μέλει μοι περί τινος (5, 7.) u. ſ. w. —

Iſt ſo die petriniſche Lehrſprache durchaus unabhängig von Paulus, ſo iſt ſie auch trotz allem, was ſie nicht nur mit ihm, ſondern auch mit dem geſammten apoſtoliſchen Sprachgebrauch gemein hat, reich an ausſchließlichen Eigenthümlichkeiten. Unſer kurzer Brief mit ſeinen 105 Verſen enthält nach ſorgſamer Zählung nicht weniger als 60 ἅπαξ λεγόμενα, ſo daß je eines auf etwa anderthalb Verſe kommt. Es ſind folgende: ἀναγεννᾶν 1, 3. 23.; ἀμάραντος 1, 4.; ἀνεκλάλητος 1, 8.; ἐξερευνᾶν 1, 10.; προμαρτυρεῖσθαι 1, 11.; τελείως und ἀναζώννυσθαι 1, 13.; ἀπροσωπολήπτως 1, 17.; πατροπαράδοτος 1, 18.; ἐκτενῶς 1, 22.; σπορά 1, 23.; ἀρτιγέννητος und ἄδολος 2, 22.; ἐξαγγέλλειν und ἱεράτευμα 2, 9.; ἐποπτεύειν 2, 12. 3, 2.; ἀγαθοποιός 2, 14.; ἐπι-

κάλυμμα 2, 16.; ἀδελφότης 2, 17. 5, 9.; ἀδίκως 2, 19.; κλέος 2, 20.; ὑπολιμπάνειν und ὑπόγραμμος 2, 21.; ἀντιλοιδορεῖν 2, 23.; ἀπογίγνεσθαι 2, 24.; ἐμπλοκὴ τριχῶν, περίθεσις und ἔνδυσις 3, 3.; πτόησις 3, 6.; συνοικεῖν, ἀπονέμειν, γυναικεῖος 3, 7.; ὁμόφρων, συμπαθής, φιλάδελφος, ταπεινόφρων 3, 8.; ῥύπος und ἐπερώτημα 3, 21.; ὁπλίζεσθαι 4, 1.; ἐπίλοιπος und βιοῦν 4, 2.; οἰνοφλυγία, πότος, ἀθέμιτος (nur noch Act. 10, 28. in petr. Rede) 4, 3.; ἀνάχυσις 4, 4.; ἀλλοτριοεπίσκοπος 4, 15.; κτίστης und ἀγαθοποιΐα 4, 19.; συμπρεσβύτερος 5, 2.; ἀναγκαστῶς αἰσχροκερδῶς und προθύμως 5, 2.; ἀρχιποιμήν und ἀμαράντινος 5, 4.; ἐγκομβοῦσθαι 5, 5.; κραταιός 5, 6.; ὠρύεσθαι 5, 8.; σθενοῦν 5, 10.; ἐπιμαρτυρεῖν 5, 12.; συνεκλεκτή 5, 13. Nehmen wir dazu die Formel ἔσχατος καιρός 1, 5. und den einzigartigen Gebrauch von ἔσχ. χρόνος 1, 20., die eigenthümliche Citationsformel 2, 6.; κτίσις ἀνθρωπίνη von menſchlicher Ordnung 2, 13.; πολυτελής und πολύτιμος in geiſtiger Bedeutung, wie 3, 4. 1, 7.; das adverbiale τὸ τέλος 3, 8; γνῶσις im Sinne von 3, 7.; συντρέχειν im Sinne von 4, 4.; ἀναπαύεσθαι im Sinne von 4, 14.; πύρωσις im Sinne von 4, 12.; κόσμος im Sinne von 3, 3.; ἀντίδικος als Bezeichnung des Satan 5, 8.; στερεός in metaphoriſcher Bedeutung 5, 9.; ἐπιτελεῖσθαι im Sinne von 5, 9.; δόξαι 1, 12.; ἀρεταί 2, 9.; αὐτὰ τῶν παθημάτων 5, 9.; ὅσφυες τῆς διανοίας 1, 13.; αἰτεῖν λόγον 3, 15.; ἔννοια im Singular 4, 1.; den häufigen Gebrauch des ὡς im Sinne des ? veritatis, die Umſchreibungen mit εἰς, das bei Petrus beſonders häufige ἀγαθοποιεῖν, -ός, -ία und κακοποιός -εῖν, ἀναστροφή und — ἔφεσθαι u. dergl., ſo wird man ſich wahrlich über Mangel an Eigenthümlichkeit in der petriniſchen Lehrſprache nicht beklagen können. Dabei iſt nicht zu vergeſſen, daß ein großer Theil des Briefes aus Alttestamentlichen Citaten und deren Anwendung ſo wie aus Reminiscenzen an Worte Chriſti beſteht und alſo von petriniſcher Eigenthümlichkeit nichts enthalten kann, daß andererſeits der

petriniſchen Diktion eine gewiſſe Gleichförmigkeit eigen iſt; erwägen wir dies alles, ſo treten die genannten Eigenthümlichkeiten nur noch um ſo ſchärfer hervor.

Wir haben alſo den Beweis geliefert, daß ſelbſt in dem Falle, daß Petrus einen oder mehrere pauliniſche Briefe geleſen haben ſollte, dies weder auf ſeine Lehranſchauung noch auf ſeine Lehrſprache einen weſentlichen Einfluß geübt hat. Allein, daß er pauliniſche Briefe geleſen, ja daß er unbewußt oder in beſtimmter Abſicht einzelne Stellen derſelben in freier Weiſe benutzt haben könnte, das wäre damit in keiner Weiſe ausgeſchloſſen, vorausgeſetzt, daß die betreffenden Stellen in ſeinen Gedankenkreis hineinpaßten. Denn wenn dies nicht der Fall wäre, ſo hätten ſich in der Darſtellung ſeines Lehrbegriffs nothwendig einzelne Momente finden müſſen, die in den Kreis der übrigen petriniſchen Lehranſchauungen ſich nicht einfügen ließen. Es kommt alſo hier auf eine genauere Durchmuſterung der angeblichen pauliniſchen Parallelſtellen an.

§. 8. Der erſte Brief Petri und die pauliniſchen Briefe im Allgemeinen.

Durchmuſtern wir die in den Einleitungen aufgeſtellten Vergleichungstafeln über die parallelen Stellen in den petriniſchen und den pauliniſchen Briefen, ſo lehrt auch eine flüchtige Betrachtung, wie Verſchiedenartiges in denſelben zuſammengeworfen, wie viel ganz Unhaltbares in dieſelben aufgenommen iſt. Es werden nämlich offenbar alle die Stellen von unſerer Betrachtung auszuſchließen ſein, deren Aehnlichkeit lediglich auf einem gemeinſamen Ausdrucke beruht, der ſich nicht einmal als pauliniſch, geſchweige denn als aus Paulus entlehnt darthun läßt. In dieſer Weiſe hat man verglichen: 1 Petri 1, 4. mit 1 Cor. 9, 25. wegen des ἄφθαρτος; 1, 5. mit Philipp. 4, 7. wegen des φρουρεῖν (oder gar mit Gal.

3, 23, wo aber ſchon die Anwendung des φρουρεῖν eine ganz andere iſt); 1, 7. mit 1 Cor. 4, 5. wegen des ἔπαινος; 1, 9. mit 1 Tim. 1, 5. wegen des τέλος (das ohnehin beide Male in ganz verſchiedener Bedeutung ſteht und an ſich bei allen Neuteſtamentlichen Schriftſtellern vorkommt; daſſelbe gilt von 4, 7. vergl. mit 1 Cor. 10, 11.); 1, 22. mit 2 Cor. 6, 6. (oder Röm. 12, 9.) wegen des ἀνυπόκριτος; 2, 1. mit Col. 3, 8. wegen des ἀποτίθεσθαι; 2, 11. mit 1 Theſſ. 4, 3. wegen des ἀπέχεσθαι (das allerdings noch 2 Mal bei Paulus, aber auch 2 Mal in dem Dekret des Apoſtelconcils vorkommt Act. 15, 20. 29.); 3, 4. mit Röm. 2, 29. wegen κρυπτός; 3, 16. mit 1 Tim. 1, 5. wegen der συνείδησις ἀγαθή; 4, 3. mit Gal. 5, 19. 21. wegen ἀσέλγεια und εἰδωλολατρεία; 4, 18. mit 1 Tim. 1, 9. wegen des Gegenſatzes von δίκαιος und ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλός (allein die petr. Stelle iſt wörtlich nach den LXX. citirt. Vergl. Prov. 11, 31.); 5, 8. mit 2 Tim. 4, 17. wegen des Bildes vom Löwen, das aber ganz verſchieden benutzt iſt; 5, 10. mit 2 Theſſ. 2, 17. 3, 3. Röm. 16, 25. wegen des στηρίζειν; 2, 21. mit Röm. 4, 12. 2 Cor. 12, 18. wegen ἴχνος; 1, 7. mit Röm. 2, 5. wegen ἀποκάλυψις; 2, 2. mit 1 Cor. 3, 2. wegen des metaphoriſchen γάλα (über die Verſchiedenheit der Metapher vergl. S. 188. Anm. 1.); 4, 10. mit 1 Cor. 4, 1. wegen des Bildes vom οἰκόνομος (über den Urſprung deſſelben vergl. S. 339.); 4, 13. mit 2 Cor. 1, 5. 7. wegen der κοινωνία τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ (wozu vergl. S. 293. 94.); 4, 19. mit 1 Cor. 1, 9. 1 Theſſ. 5, 24. wegen des πιστός von Gott (wobei zu bemerken, daß in den pauliniſchen Stellen von der Treue Gottes in Durchführung ſeiner Berufung, in der petr. von der Treue des Schöpfers in Betreff der Erhaltung die Rede iſt); 5, 3. mit Tit. 2, 7. 1 Tim. 4, 12. wegen des τύπος (eben ſo gut könnten auch Phil. 3, 17. 1 Theſſ. 1, 7. II. 3, 9. angeführt werden); 5, 12. mit 1 Cor. 15, 1. 1 Theſſ. 3, 8. wegen des στῆναι ἐν; 4, 9. mit Phil. 2, 14. wegen des γογγυσμός (beide Male

mit verſchiedener Anknüpfung und in völlig verſchiedener Beziehung. Das Wort ſelbſt kommt auch Joh. 7, 12. Act. 6, 1., das zugehörige Verbum allein bei Joh. vier Mal vor); 2, 5. mit 1 Cor. 2, 13. 15. 3, 1. Gal. 6, 1. u. a. wegen des *πνευματικός*; 2, 9. mit 2 Cor. 4, 6. wegen des Gegenſatzes von *φῶς* und *σκότος*; 5, 14. mit 1 Cor. 16, 20. und ähnlichen pauliniſchen Briefſchlüſſen wegen des chriſtlichen Bruderkuſſes, der nicht einmal bei Petrus und Paulus in gleicher Weiſe bezeichnet iſt. Oder ſoll etwa die Stelle 2, 1. „wegen des ähnlichen *μερισμός*“ von 2 Cor. 12, 20. abhängig ſein? —

Ebenſo ſind alle Stellen auszuſchließen, welche nur eine einzelne Lehranſchauung gemein haben, von der wir oben nachgewieſen, daß ſie nicht aus dem pauliniſchen Lehrſyſtem entnommen ſein darf, oder nicht einmal entnommen ſein kann. In dieſer Weiſe hat man verglichen 1 Petri 1, 18. 19. mit 1 Cor. 6, 20. wegen des Begriffs der Loskaufung, der aber nicht nur verſchieden ausgedrückt iſt, ſondern auch bei Petrus und Paulus Verſchiedenes bedeutet; 1, 20. mit 1 Cor. 2, 7. oder Röm. 16, 25. wegen des vorweltlichen Heilsrathſchluſſes; 2, 5. mit Phil. 4, 18. wegen des geiſtlichen Opfers; 2, 9. mit Tit. 2, 14. wegen des Eigenthumsvolkes; 2, 16. mit 1 Cor. 7, 22. 23. wegen des (total verſchiedenen) Begriffs der *ἐλευθερία*; 3, 18. mit 2 Cor. 5, 21. wegen der Sündloſigkeit Chriſti; 2, 24. mit Galat. 2, 19. (wo übrigens von dem *ἀποθν. τῷ νόμῳ* die Rede iſt) Röm. 6, 2. 11. wegen des Abſterbens der Sünde; 3, 5. mit 1 Tim. 5, 5. wegen des *ἐλπίζειν ἐπὶ τὸν θεόν*, das bei Petrus das Charakteriſtikum der heiligen Weiber des alten Bundes, bei Paulus die Zierde der chriſtlichen Wittwen iſt; 3, 6. mit Gal. 4, 22. 30. wegen der Kinder der Sarah, von denen in beiden Stellen in völlig verſchiedenem Sinne die Rede iſt; 3, 18. mit Röm. 5, 6. wegen des ſtellvertretenden Moments im Tode Chriſti; 4, 2. mit Gal. 2, 20. 2 Cor. 5, 15. wegen des neuen gottgemäßen Lebens, das in den paul. Stellen ein

ζῆν τῷ Χριστῷ, in der petr. ein βιοῦν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ist; 1, 17. mit Phil. 2, 12. 2 Cor. 7, 1. wegen der Gottesfurcht; 1, 17. mit Röm. 2, 6. 2 Cor. 11, 15. 2 Tim. 4, 14. wegen des Gerichts nach den Werken; 3, 9. mit 1 Tim. 6, 12. wegen der Berufung; 4, 1. mit Phil. 2, 5. wegen des Beispiels Christi; 4, 5. mit 2 Tim. 4, 1. wegen des Richteramtes Christi; 3, 18. mit Röm. 5, 2. wegen der προσαγωγή, die aber in beiden Stellen etwas ganz anderes ist (vergl. S. 129. Anm. 1.); 3, 21. mit Röm. 6, 3. wegen der Taufe; 4, 7. mit 1 Cor. 10, 11. wegen des nahenden Endes, welches das ganze apostolische Zeitalter erhoffte; 4, 6. mit Gal. 5, 25. wegen des ζῆν πνεύματι, das an beiden Stellen Verschiedenes bedeutet und bei Petrus in einer der zweifellos eigenthümlichsten Stellen steht. Dahin gehört auch die Stelle 1, 2. vergl. mit 2 Thess. 2, 13. Denn das wirklich Aehnliche ist nur das gemeinsame ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, das aber nur den allgemein apostolischen Gedanken enthält, daß alle Heiligung im Christen durch den heiligen Geist gewirkt wird. Denn daß auch im Zusammenhange der paul. Stelle von der Vorherbestimmung Gottes und dem Glauben die Rede ist, verliert bei der totalen Verschiedenheit des Ausdrucks alle Bedeutung.

Das führt uns zu solchen Stellen über, in welchen allerdings der Grundgedanke gemeinsam ist, wo aber derselbe zu allgemein und nahe liegend, im Uebrigen aber zu wenig Uebereinstimmendes im Ausdrucke ist, als daß die eine von der andern abhängig sein könnte. So vergleicht man 1 Petri 2, 16. mit Gal. 5, 13. Vor Allem ist zu erwägen, daß der Freiheitsbegriff in beiden Stellen ein ganz verschiedener ist. Die Gefahr aber, denselben zu mißbrauchen, lag wohl auf jedem Standpunkt nahe und die Abwehr dieser Gefahr ist bei beiden ganz verschieden gehalten. Paulus sagt: μὴ εἰς ἀφορμὴν (eigenthümlich paulinisch, 7 Mal in seinen Briefen) τῇ σαρκί (die σάρξ als Sitz der Sünde in paulin. Weise, wie sie bei Petr. nicht erscheint); Petrus: μὴ

ὡς (eigenth. petriniſch) ἐπικάλυμμα (ἅπλγ.) κακίας. Ferner 1 Petr. 3, 3. 4. mit 1 Tim. 2, 9. ff. In beiden Stellen iſt von der Putzſucht die Rede, aber in völlig verſchiedener Durchführung. Paulus ermahnt, die Weiber ſollen ſich ſchmücken μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης, Petrus, ſie ſollen nicht durch äußeren, ſondern durch inneren Schmuck die heidniſchen Männer zu gewinnen ſuchen. Paulus findet den wahren Schmuck in den ἔργα ἀγαθὰ, Petrus in der Sanftmuth und im Stilleſein. Vom Schmuck iſt natürlich in beiden Stellen die Rede; aber Paulus redet von der καταστολὴ κόσμιος, Petr. von dem κόσμος (in dieſem Sinne ἅπλγ.). Als Schmuckſachen ſind natürlich die in jener Zeit gangbaren und zwar beiderſeits in einem natürlichen Climax genannt, nur daß Paulus noch die Perlen hinzufügt. Der Ausdruck im Einzelnen iſt aber ſo verſchieden, daß keins der bei Paulus gebrauchten Worte je bei Petrus vorkommt und umgekehrt; viele ſind ohnehin ἅπαξ λεγόμενα. Gemeinſam iſt der Stelle nur das πολυτελής, das aber beiderſeits in ganz verſchiedener Beziehung vorkommt. Ferner 1 Petri 3, 7. mit 1 Theſſ. 4, 4. Ob der Grundgedanke gleich iſt, iſt exegetiſch noch ſehr ſtreitig, ganz gleich iſt er ſicher nicht, da in der Theſſalonicherſtelle, wie aus dem Gegenſatze erhellt, jedenfalls die Keuſchheit in oder außer der Ehe die Hauptſache iſt. Im beſten Falle trifft der Ausdruck in dem σκεῦος zuſammen, das aber dann eben aus dem gangbaren Sprachgebrauche entlehnt iſt und alſo für die Abhängigkeit nichts beweiſen kann. 1 Petri 4, 11. hat mit 1 Cor. 10, 31. nichts gemein als den ganz allgemeinen Gedanken, daß alles zur Ehre Gottes geſchehen ſoll; 5, 1. mit 1 Tim. 5, 17—19., daß beide den Presbytern, 5, 5. mit Tit. 2, 6., daß beide den νεώτεροι (die in beiden Stellen ganz etwas anderes ſind) Vorſchriften geben.

Selbſt aber, wenn derſelbe Ausdruck wiederkehrt, wie 1 Theſſ. 5, 6. (γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν) vergl. mit 1 Petri 5, 8. (νήψατε, γρηγορήσατε), ſo iſt bei einer derartigen

Vergleichung mit großer Behutſamkeit zu verfahren. Denn erſtens iſt der Zuſammenhang, in welchem an beiden Stellen der Gedanke auftritt, ein ganz anderer. Von dem ſehr ausführlich ausgebeuteten Bilde von Tag und Nacht, in das die Stelle bei Paulus verflochten iſt, findet ſich bei Petrus keine Spur. Bei ihm ſteht es einerſeits im Gegenſatz gegen das ſorgloſe Ueberlaſſen ſeiner Sache an Gott, andererſeits zu den gefahrdrohenden Angriffen des Teufels, wovon wieder bei Paulus nichts vorkommt. Sodann iſt die Ermahnung zur Wachſamkeit gerade dem Petrus eigenthümlich und gründet ſich auf Worte Chriſti, worüber S. 95. zu vergleichen iſt. Die Aehnlichkeit der Stelle 1 Petri 3, 9. vergl. mit 1 Theſſ. 5, 15. ſcheint auf einer gangbaren Gnome zu beruhen, wie Röm. 12, 17. zeigt. Offenbar nur ſcheinbar iſt die Aehnlichkeit in der Stelle 1 Petri 2, 13. vergl. mit 1 Tim. 2, 1. 2., dort die Ermahnung zum Gehorſam gegen die Obrigkeit, hier zum Gebet für alle Menſchen und für die Obrigkeit, dort die Erklärung, daß dies der Wille Gottes iſt, hier daß ſolches ſchön und wohlgefällig iſt vor Gottes Angeſicht. Aehnlich iſt eigentlich nur, daß in beiden Stellen der König namhaft gemacht wird; dort mit dem Zuſatze *ὡς ὑπερέχοντι*, hier mit dem Zuſatze *καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων*. Die Stelle 1 Petri 4, 11. hat mit 2 Cor. 2, 17. und Röm. 3, 2. bei einigermaßen genauer Betrachtung kaum noch eine Spur von Aehnlichkeit; 5, 3. mit 1 Cor. 3, 5. gar keine. Die Stelle 1 Petri 5, 10. 11. endlich hat mit Phil. 4, 19. 20. keine andere Aehnlichkeit, als daß ein allgemeiner Schlußſegenswunſch mit einer Doxologie abſchließt. Form und Inhalt aber von beiden iſt ſo verſchieden, wie es unter ſo analogen Verhältniſſen nur ſein kann.

Nehmen wir die Parallelen aus dem Briefe an die Römer, Epheſer und Coloſſer aus Gründen, die unten näher erhellen werden, einſtweilen aus, ſo haben wir uns von ſämmtlichen Stellen, die in den mir irgend bekannten Vergleichungstabellen je aufgeführt ſind, ſelbſt die Schulze'ſchen nicht

ausgenommen, überzeugt, daß dieſelben eine Kenntniß der betreffenden pauliniſchen Briefe von Seiten des Petrus in keiner Weiſe vorausſetzen [1]). Geſetzt aber auch, es ließen ſich noch andere finden, und es ließe ſich von manchen der obengenannten nachweiſen, daß ſie in der That an Inhalt oder Ausdruck ähnlicher wären, als wir es zugeſtehen wollten, ſo wäre damit in der That noch nichts erwieſen. Die Uebereinſtimmung mit pauliniſchen Briefen in ein paar vereinzelten Stellen, und wenn die Aehnlichkeit derſelben eine noch ſo frappante wäre, kann auf die verſchiedenartigſte Weiſe erklärt werden, ohne daß man die Leſung pauliniſcher Briefe zu Hülfe nimmt und hier tritt in ſein volles Recht, was von den Beſtreitern derſelben wie Rauch, Mayerhoff und Brückner zur Erklärung der übrig bleibenden Uebereinſtimmungen geſagt iſt. Man kann an die gemeinſame, an den Anſchauungen des A. T. großgezogene Vorſtellungsart und den in unſerm ganzen N. T. nicht gerade großen Kreis chriſtlicher Begriffe und Vorſtellungen erinnern, man kann verweiſen auf die an ſich arme und durch den Einfluß der LXX. noch gleichförmiger geſtaltete Sprache der Neuteſtamentlichen Schriftſteller, die zu keiner ſehr großen Freiheit im Ausdruck Raum ließ, und auf die von ſelbſt ſich in den urchriſtlichen Kreiſen bildenden ſtereotypen Formeln, Wendungen und Lehrweiſen [2]), mit einem

---

[1]) Auch hier ließe ſich der Beweis von der Werthloſigkeit ſolcher Parallelen für unſre Frage dadurch führen, daß wir zeigten, wie ſich auch aus allen andern Neuteſtamentlichen Schriften dergleichen auftreiben ließen. Schulze ſelber führt a. a. O. S. 15—30. zugleich eine ganze Reihe von Parallelſtellen aus dem Hebräerbriefe mit auf. Beſonders inſtruktiv aber iſt, daß Schulze a. a. O. S. 341—353. aus dem Evangelium und den Briefen Johannis nicht weniger als 80, aus der Apokalypſe nicht weniger als 50 dergleichen Parallelſtellen mit pauliniſchen Briefen geſammelt hat.

[2]) Selbſt bei Paulus zeigt ſich bei allem Reichthum der Gedanken und des Wortvorraths, wie leicht ihm Gedanken, Wendungen und Ausdrücke in derſelben Weiſe wiederkehren. Man braucht, um dies zu finden, nicht nur Epheſer- und Coloſſer- oder die Paſtoralbriefe

Worte auf die urchristliche Lehrtradition, deren Macht nicht geringer gewesen sein wird, als die der synoptischen Geschichtstradition es nachweislich war. Man kann sogar an gemeinsame uns verlorene urchristliche Schriften oder Briefschaften als Quelle denken; man kann die doch immer selbst unsers Wissens nicht ganz seltenen Begegnungen der Apostel zu Hülfe nehmen, wo ein bedeutendes Wort des Einen ja wohl leicht dem Andern sich einprägte und von ihm wieder benutzt werden konnte, wenn es ihm darauf ankam, etwas Aehnliches zu sagen; man kann an die analogen Verhältnisse erinnern, in denen die apostolischen Schriftsteller und Gemeinden sich befanden, an die ähnlichen Bedürfnisse und Voraussetzungen, mit Bezug auf welche die Apostel schrieben, und noch an manches Derartige, was selbst ziemlich zahlreiche und frappante Uebereinstimmungen, wie wir sie nicht gefunden haben, mehr als hinreichend erklären würde, so lange sie sich nur auf einzelne Stellen beschränken. Nehmen wir dazu die großen Bedenken, welche der Annahme entgegenstehen, daß Petrus mehrere oder alle pauliniſche Briefe gelesen habe, die große Unwahrscheinlichkeit, daß eine solche Lectüre nicht durchgreifender seine Lehrsprache und seinen Lehrbegriff sollte umgestaltet haben und daß er nicht mehr als ein paar dürftige allgemeine Ermahnungen oder Phrasen aus diesen originellen Briefen sich sollte angeeignet haben, so müssen wir in der That mit größtmöglichster Bestimmtheit es aussprechen: Von einer Lesung der pauliniſchen Briefe im Allgemeinen kann bei Petrus nicht die Rede sein; dieselbe läßt sich auf keine Art nachweisen und es wäre wirklich an der Zeit, daß man den Ballast unnützer, unsre ganze Frage nur verwirrender Parallelen endlich einmal über Bord würfe.

Nur auf einen Punkt müssen wir noch näher eingehen, auf den man dennoch versuchen könnte, die Annahme einer

---

unter sich, sondern man kann auch Römer- und Galater-, ja selbst Römer- und Epheserbrief vergleichen.

Leſung der pauliniſchen Briefe im Allgemeinen zu ſtützen. Man behauptet nämlich, ſchon die Zuſchrift und der Gruß (1, 1. 2.), ſowie der dankſagende Eingang ſei nach dem pauliniſchen Briefthpus gebildet[1]). Ich kann nun zwar auch dieſes Zuſammentreffen an ſich nicht für ſo bedeutend erklären, da ſich ja der apoſtoliſche Gruß aus den im profanen Sprachgebrauche üblichen Grußformeln gebildet hat[2]), und die Gemeinſamkeit der chriſtlichen Grundanſchauungen es von ſelbſt mit ſich brachte, daß eine ſolche Umbildung ſtehender Formeln in ziemlich analoger Weiſe vor ſich ging. Allein weder trifft hier Petrus mit Paulus ausſchließlich noch einmal mit ihm beſonders nahe zuſammen. Das einzige ganz Analoge iſt der neue Anſatz, den der Apoſtel mit χάρις nimmt, und das die Adreſſe wieder aufnehmende ὑμῖν. Beides aber findet ſich in ganz derſelben Weiſe 2 Joh. 3. und Jud. 2[3]). Das χάρις καὶ εἰρήνη findet ſich 2 Joh. 3. nur noch um ἔλεος vermehrt, das hier gleich v. 3. nachfolgt und Jud. 2 ſtatt χάρις ſteht (Vergl. 2 Petri 1, 2.). Bedenken wir ferner, daß ſich das εἰρήνη im Gruße aus dem jüdiſchen שָׁלוֹם לָכֶם, womit ja auch unſer Brief 5, 14. ſchließt, von ſelbſt ergab und es doch wahrlich ſehr nahe lag, dieſem Worte das ſpezifiſch chriſtliche χάρις (das vielleicht durch den Gleichklang mit dem profanen χαίρειν mit veranlaßt war) hinzuzufügen, und nehmen wir hinzu, daß, wie S. 193. gezeigt, die petrin. χάρις keineswegs mit der pauliniſchen identiſch iſt, ſo wird ſchon nach dem Bisherigen an eine Entlehnung der Grußformel aus den pauliniſchen Briefen nicht wohl zu denken ſein. Nun kommt aber hinzu, daß in einem ſehr wichtigen Punkte unſre Gruß-

---

[1]) Vergl. de Wette, Einleitung S. 351.

[2]) Vergl. Fritzsche, Pauli ad Romanos epistola. Halle. 1836. I. S. 21. 22.

[3]) Lücke hat in ſeinem Kommentar über die Briefe des Evangeliſten Johannes (2. Aufl. Bonn 1836. S. 124. 25.) nachzuweiſen verſucht, daß auch 1 Joh. 1, 1—4. eigentlich nur eine Umſchreibung des üblichen apoſtoliſchen Segenswunſches ſei.

formel ganz von der pauliniſchen abweicht. Während in dieſer, ſowie in den apokalyptiſchen Briefen, nie ein Verbum in dem Gruße vorkommt, ſteht ſowohl 2 Joh. 3. ἔσται, als hier und Jud. 2. πληθυνθείη (Vergl. 2 Petri 1, 2.). Dieſe Formel hat aber ihren Urſprung wahrſcheinlich im A. T., da der aus Babylon erlaſſene Brief des König Nebucadnezar (Dan. 3, 31.) ebenfalls den Eingang hat: εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη (LXX.)[1]).

Nicht viel beſſer ſteht es mit der auf den Gruß folgenden Dankſagung. Ausgenommen den Brief an die Galater, 1 Timoth. und Tit. beginnen allerdings alle pauliniſche Briefe mit einer Dankſagung, allein dieſelbe bezieht ſich meiſt auf den geiſtlichen Zuſtand der Gemeinden oder Perſonen, an die er ſchreibt. Ganz Aehnliches findet ſich 2 Joh. 4. 3 Joh 3. Daß die Dankſagung unſers Briefes (1, 3—12.) nun nicht der Art ſei, ſpringt in die Augen. 2 Cor. 1, 3. beginnt der Apoſtel Paulus allerdings mit einer ähnlichen Doxologie; allein auch hier bezieht ſie ſich auf etwas ganz Specielles, auf die dem Apoſtel widerfahrenen Tröſtungen. Der einzige pauliniſche Brief, der mit einer der unſrigen wirklich analogen, allgemeinen Lobpreiſung für die in Chriſto uns zu Theil gewordenen Heilsgüter beginnt, iſt der Epheſerbrief. Auch hier aber verleugnet Paulus den ihm eigenthümlichen Brieftypus ſo wenig, daß er 1, 15. ff. ſogleich die ſonſt übliche Dankſagung nachbringt. Wir haben alſo in jedem Falle wieder nur eine Uebereinſtimmung mit dem Epheſerbrief und nicht mit den pauliniſchen Briefen im Allgemeinen. Die Form der Doxologie ſtimmt allerdings mit Eph. 1, 3. und 2 Cor. 1, 3. genau überein. Bedenken wir aber, daß die Formel בָּרוּךְ יְהוָה (LXX: εὐλογητὸς ὁ θεός. Gen. 9, 26. 14, 20. 24, 27. Vergl. Marc. 14, 61. Luc. 1, 68.) eine ſchon im A. T. vorkommende und in den Apokryphen ſehr gewöhnliche Doxologie iſt, daß die Formel θεὸς καὶ πατήρ, wie am deutlich-

[1]) Noch feinere Unterſchiede findet Brückner a. a. O. S. 27.

ſten Jac. 1, 27. 3, 9.[1]) zeigt, etwas Solennes im Gebrauche gehabt haben muß, ſo iſt wohl die Behauptung nicht zu gewagt zu nennen, daß jene ganze doxologiſche Formel aus dem ſo zu ſagen liturgiſchen Gebrauche der urchriſtlichen Gemeinde herſtammt, zumal ſie ja auch bei Paulus allein in jenen zwei Stellen vorkommt[2]). Dafür ſcheint auch zu ſprechen, daß das θεὸς καὶ πατήρ bei Petrus ſonſt nicht vorkommt, ja daß die Bezeichnung Gottes als des πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ mit der petriniſchen Chriſtologie zwar natürlich verträglich iſt, aber doch in ihr ganz zurücktritt (Vergl. S. 243.). Auch der Name ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χρ. findet ſich bei Petrus ſonſt nicht, obwohl er κύριος von Chriſto gebraucht (2, 3.).

So kann alſo auch dieſe Inſtanz eine Leſung der pauliniſchen Briefe im Allgemeinen nicht begründen und wir ſehen uns immer wieder auf jene einzelnen pauliniſchen Briefe zurückgewieſen, die uns allein noch den Schlüſſel zur Erklärung jenes viel beſprochenen Verwandtſchaftsverhältniſſes bieten können. Erinnern wir uns nun, daß ſchon der Erſte, der auf unſre Frage näher einging, die Löſung derſelben in dem Römerbriefe ſuchte[3]), und daß man neuerdings immer allſeitiger erkannt hat, wie gerade in dieſem und dem Epheſerbriefe[4]) die

[1]) An dieſer Stelle heißt es: εὐλογοῦμεν θεὸν καὶ πατέρα. Im Zuſammenhange liegt für dieſen Zuſatz kein Motiv und in der Chriſtologie des Jakobus noch weniger. Er kann nur dadurch hervorgerufen ſein, daß eben in der Eulogie θεὸς καὶ πατήρ die gangbare Form war, die leicht daraus entſtand, daß man dem allgemeinen ὁ θεός noch etwas ſpezifiſch Chriſtliches hinzufügen wollte.

[2]) Röm. 1, 25. 9, 5. 2 Cor. 11, 31. findet ſich zwar das εὐλογητός wieder; aber die Faſſung der Doxologie iſt im Uebrigen ganz verſchieden.

[3]) Vergl. J. D. Michaelis, Einleitung §. 247.

[4]) Oft iſt freilich daneben noch der Coloſſerbrief angeführt. Was aber in ihm ſich von Parallelen findet, das iſt theils ſo unbedeutend, daß es unter die oben verworfenen Kategorieen gehört, theils trifft es mit den parallelen Stellen des Epheſerbriefes zuſammen. Bei der großen Aehnlichkeit dieſer beiden Briefe muß natürlich der Coloſſerbrief in jedem Falle an den Uebereinſtimmungen des Epheſerbriefes mit dem petriniſchen theilweiſe participiren, allein wahrhaft bedeutend treten dieſelben doch nur bei

wirklich characteriſtiſchen Uebereinſtimmungen liegen [1]), ſo werden wir die hier ſich findenden Parallelen einer beſonders genauen Unterſuchung zu unterziehen haben. Daß dieſelben keine zufälligen ſind, dafür ſpricht ſchon, daß ſie gerade auf dieſe beſtimmten Briefe beſchränkt ſind [2]). Hätten wir auch hier freilich nur einzelne Gedanken, Wendungen oder Ausdrücke nachzuweiſen, die mit einander übereinſtimmen, ſo würde auch dieſes nichts helfen; wenn es uns aber gelingt nachzuweiſen, daß die Uebereinſtimmung größerer Gedankenreihen und frappanter Einzelheiten im Ausdruck durch ganze Kapitel oder einen ganzen Brief hindurchgeht, ſo kann dieſelbe unmöglich mehr zufällig ſein, oder aus jenen allgemeinen Gründen, die wir S. 397. 98. entwickelt haben, abgeleitet werden. Es iſt dann erwieſen, daß der Verfaſſer des einen Briefes den andern geleſen hat.

Aber wer hat den andern geleſen [3])? Es könnte auffallend ſcheinen, daß wir dieſe Frage überhaupt noch der Erwägung werth halten. Seit J. D. Michaelis dieſe Frage ſtellte und ſich für Petrus entſchied, da ihm Paulus „ohnedem von eigenen Gedanken überhäufter ſcheint" und „Niemand ſich einfallen laſſen wird, daß in die Bildung der griechiſchen Schreibart eines zu Tarſus geborenen Mannes das Leſen der Briefe Petri einigen Einfluß könnte gehabt haben" [4]), iſt in

dem Epheſerbriefe hervor, aus dem darum auch ſtets die meiſten Parallelen entnommen ſind. Wir laſſen darum mit Recht den Coloſſerbrief auf ſich beruhen.

[1]) Vergl. Reuß, Geſchichte des Canon S. 135. Guericke a. a. O. S. 461. Schwegler a. a. O. II. S. 7. und Steiger a. a. O. S. 9., der ſich aber vergeblich bemüht, die Uebereinſtimmungen des Römerbriefes zu entkräften, weil er die mit dem Epheſerbrief leichter erklären zu können meint.

[2]) Darauf macht ſchon Reuß a. a. O. aufmerkſam.

[3]) Genau genommen müßten wir erſt die Thatſache einer unmöglich zufälligen Uebereinſtimmung conſtatiren, ehe wir zu dieſer Frage übergehen. Aber um Wiederholungen zu vermeiden, werden wir in den folgenden §§. beide Fragen zuſammen behandeln.

[4]) Vergl. a. a. O. II. S. 1457. und Schulze in ſeinem ſchriftſtelleriſchen Werth und Charakter des Petrus S. 12.

der kritiſchen Betrachtung jene Frage kaum wieder aufgeworfen. Pott und Hensler meinten zwar übereinſtimmend, daß eben ſo gut Petrus den Paulus als Paulus den Petrus könnte vor Augen gehabt haben[1]), und wenigſtens in Betreff des Epheſerbriefes behauptet die neuere Kritik, daß der pſeudonyme Verfaſſer deſſelben den (ebenfalls unechten) petriniſchen Brief benutzt habe[2]); aber von einer Unterſuchung darüber iſt nirgends die Rede. Der Grund davon liegt einfach darin, daß man mit einer Leſung und Benutzung der Schriften eines Andern ſich immer zugleich eine Abhängigkeit in Lehrſprache und Lehrbegriff oder wohl gar eine Gedanken- und Wortarmuth verbunden dachte und dieſen Fehler haben die Leugner einer Benutzung wie die Vertheidiger derſelben in gleicher Weiſe begangen. Die nothwendige Zuſammengehörigkeit von beidem iſt die ausgeſprochene oder ſtillſchweigende Vorausſetzung, die ihre kritiſchen Operationen leitet. Und doch ſind beides ganz verſchiedene Dinge. Daß Petrus von Paulus in ſeiner Lehrſprache, wie in ſeinem Lehrbegriff unabhängig iſt, haben wir geſehen; daß daſſelbe umgekehrt ſtattfindet, verſteht ſich von ſelbſt. Aber darum kann doch einer den Brief des andern geleſen und abſichtlich oder unbewußt Reminiscenzen daraus in ſeinen Brief verflochten haben. Oder ſollte nicht ein in Gedankengehalt und Diktion durchaus ſelbſtſtändiger Schriftſteller noch heute in einzelnen Fällen, wenn ihm die Stelle eines andern vorſchwebt, die ſeinen Gedanken auf eine ihm beſonders zuſagende Weiſe ausdrückt, abſichtlich oder unwillkührlich ſeine Darſtellung jener Stelle anpaſſen können, ohne daß man ihm darum im Allgemeinen die Originalität abſprechen dürfte[3])? Wir können alſo die Unter-

[1]) Vergl. Pott a. a. O. proll. S. 21. und Hensler a. a. O. Einl. S. 16.

[2]) Vergl. Schwegler a. a. O. II. S. 7.

[3]) Wenn dies in unſrer Zeit ſeltener abſichtlich geſchehen dürfte, ſo liegt das nur daran, daß unſre literariſche Sitte es erfordert, in ſolchem Falle den anderen verbotenus zu citiren und dieſes dem Leſer anzuzeigen,

ſuchung, wer den Brief des andern geleſen hat, führen, ohne jede Gefahr, der Selbſtſtändigkeit eines der Beiden in Lehrſprache und Lehranſchauung irgend zu nahe zu treten.

Darum aber darf man dieſe Unterſuchung auch nicht mehr mit dem Machtſpruche abſchneiden, die Originalität des großen Heidenapoſtels in ſeinem ganzen dogmatiſchen Syſtem, wie in ſeiner eigenthümlichen Terminologie widerſpreche von vorn herein jeder derartigen Benutzung eines fremden Schriftſtellers. Denn nach den Reſultaten unſrer bisherigen Unterſuchungen beanſprucht ja Petrus eine eben ſolche Eigenthümlichkeit in Lehrſprache und Lehrbegriff. Freilich iſt klar, daß, auf weſſen Seite auch die Urſprünglichkeit liegt, es ſich hier nicht um dogmatiſch wichtige Stellen handeln kann; denn bei denen muß die Verſchiedenheit ſo groß ſein, daß zu einer Benutzung gar kein Motiv vorliegen und gar keine Neigung eintreten konnte; ebenſo klar, daß trotz aller Aehnlichkeit in den Parallelſtellen überall die ſprachliche und die Lehreigenthümlichkeit der beiden verſchiedenen Apoſtel hindurchſchlagen muß, weil ſonſt die Abhängigkeit eine ſklaviſche würde, die mit der Eigenthümlichkeit derſelben ſich nicht verträgt. Daß aber dies beides wirklich der Fall iſt, werden wir in den Parallelſtellen auch unleugbar finden.

Man darf ferner unſre Unterſuchung ebenſo wenig abſchneiden wollen durch die Berufung auf die Characterfeſtigkeit des Apoſtel Paulus. Denn abgeſehen davon, daß bei der Art der Benutzung, von der wir nach allem Bisherigen allein noch reden können, dieſelbe eigentlich gar nicht in's Spiel kommt, ſo ſehe ich nicht ab, warum man von dem Apoſtel, den Chriſtus, der Herzenskündiger, ſelbſt den Felſenmann nannte, der in der erſten, ſchwerſten Zeit das Haupt

---

womit nicht geſagt ſein ſoll, daß es nicht auch heutzutage Vernachläſſigungen dieſer Sitte giebt. In keinem Fall dürfen wir aber doch dieſelbe auf die apoſtoliſche Zeit übertragen. Die Art, wie die Apoſtel ſelbſt das A. T. benutzen, Gedanken und Wendungen daraus entnehmen oder danach geſtalten, ohne die Abſicht zu citiren und ohne jede Ankündigung, daß ſie ein Citat geben, iſt dafür die beſte Analogie.

und der Fels der christlichen Gemeinde war und der auch sein Theil von der Starrheit und Sprödigkeit des Felsens gehabt haben wird [1]), eher die Geschmeidigkeit voraussetzen sollte, die leicht geneigt ist, sich Fremdes anzueignen, als von dem, der von sich selbst sagte, daß er den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide und Allen Alles werde (1 Cor. 9, 20—22.), der die Kunst rabbinischer Typologie und Exegese übt, aber auch in Rede und Schrift einen Spruch griechischer Weisheit oder Dichtkunst nicht verschmäht, wenn er seine Zwecke fördert, als von ihm annehmen, daß er sich herbeigelassen, wo es mit seinen Zwecken stimmte, sich in Gedanken und Ausdruck an die Schrift seines ihm völlig ebenbürtigen Mitapostels (Gal. 2, 7.) anzuschließen. Oder ist spröde Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit dasselbe, wie Charakterfestigkeit uud Selbstständigkeit, und dürfen wir jene dem Apostel Paulus zumuthen, weil er diese zeigt? Davon aber, daß er mit einer solchen Benutzung seiner Selbstständigkeit etwas würde vergeben haben, um die er doch im Galaterbriefe so ernstlich eifert, davon kann ohnehin nicht die Rede sein, sobald wir nur nicht von der noch unerwiesenen Prämisse der Tübinger Schule ausgehen, welche eine feindselige Spannung zwischen den Uraposteln und dem Apostel Paulus setzt.

Man wird sich endlich auch nicht auf die schriftstellerische Produktivität des Apostel Paulus berufen können, dergleichen wir freilich bei Petrus nicht nachzuweisen im Stande sind. Aber die Benutzung, von der wir nach allem Obigen reden, ist auch nicht ein Zeichen geistiger Armuth, sondern geistigen Reichthums, den ja die Aufnahme und selbstständige Verarbeitung von fremdem Gut nur zu vergrößern im Stande ist; ist nicht ein klägliches Borgen, sondern ein selbstthätiges Aneignen; ist nicht eine Folge von

[1]) Der antiochenische Vorfall (Gal. 2.) kann dagegen nicht geltend gemacht werden, weil er nicht auf einer Charakterschwäche des Apostels beruhte, sondern auf der eigenthümlichen Stellung, die er zu der Frage, um die es sich dort handelte, einnahm. Vergl. S. 55. 56.

Ungeübtheit, ſondern gerade von einer gewiſſen Gewandtheit in der Schriftſtellerei. In der That, von der hohen Kunſt, die wir an den ſchriftſtelleriſchen Productionen des Apoſtel Paulus bewundern, zu Jedem in ſeiner Weiſe zu reden und für jedes eigenthümliche Bedürfniß das rechte Wort zu finden, iſt nur ein Schritt bis zu der Fähigkeit, auch Anderer Eigenthum in ſich aufzunehmen, ſich zu aſſimiliren und in ſeiner Weiſe zu reproduciren. Können wir ſo ſchon auf unſerm jetzigen Standpunkte die Vorurtheile beſeitigen, welche unſrer Frageſtellung im Wege ſtehen, ſo können wir nun mit wahrer Unbefangenheit an die Unterſuchung des Verwandſchaftsverhältniſſes zwiſchen dem petriniſchen einerſeits, dem Römer- und Epheſerbriefe andererſeits gehen.

§. 4. Der erſte Brief Petri und der Römerbrief.

Bei der Vergleichung des Römerbriefes mit dem erſten Briefe Petri kann es ſich nach dem oben Geſagten natürlich nicht um den dogmatiſchen Haupttheil deſſelben handeln und ebenſowenig um Cap. 14—16, welche theils ganz ſpecielle Zuſtände der römiſchen Gemeinde, theils perſönliche Angelegenheiten des Apoſtels beſprechen. Es bleiben alſo nur die beiden Kapitel 12 und 13 übrig, welche allgemeine Ermahnungen enthalten ohne erſichtliche Beziehung auf ſpecielle Verhältniſſe, und ein Blick auf die aufgeſtellten Vergleichungstafeln lehrt auch von vornherein, daß aus ihnen die Mehrzahl der Parallen entlehnt iſt. Wir werden darum dieſe Kapitel Schritt für Schritt durchgehen [1]).

Röm. 12, 1. Als Einleitung zu den folgenden practiſchen Ermahnungen wird der Gedanke an die Spitze geſtellt, daß die Chriſten ihre Leiber Gott zu einem wohlgefälli-

[1]) Es wäre von einer Seite vielleicht vortheilhafter ſogleich mit den auffallendſten Parallelſtellen zu beginnen; allein um gleich einen Ueberblick über die Art zu gewinnen, wie die ganzen beiden Kapitel mit petriniſchen Anklängen durchzogen ſind, ziehen wir dieſen Weg vor.

gen Opfer darſtellen ſollen. Schon oft iſt als Parallele zu dieſer Stelle 1 Petri 2, 5. aufgeführt[1]); allein die auffallende Uebereinſtimmung beider iſt nirgends genauer entwickelt. Denn es iſt nicht nur der allgemeine Gedanke, daß die Chriſten Gott wohlgefällige Opfer darbringen ſollen, welchen beide Stellen gemein haben, ſondern noch eine ganze Anzahl einzelner Züge von frappanter Aehnlichkeit. Das Opfer wird an beiden Stellen mit θυσία bezeichnet (Röm. 15, 16. dagegen mit προσφορά); das pauliniſche ζῶσαν findet ſich in dem petr. ζῶντες wieder (bei Petr. auf die Opfernden ſelbſt, bei Paulus auf das Opfer bezogen, das aber eben das Opfer des eigenen Selbſt iſt), das ἁγίαν in dem ἅγιον ἱεράτευμα (wofür dieſelbe Bemerkung gilt, wie bei ζῶντες), das petr. εὐπροσδέκτους θεῷ in dem εὐάρεστον τῷ θεῷ. Dazu kommt, daß Paulus ein ſolches Selbſtopfer eine λογικὴ λατρεία nennt, wie Petrus die Opfer πνευματικαί. Das Wort λογικός iſt bei Paulus ἅπλ., während es ſich bei Petrus dicht vor dieſer Stelle (2, 2.) findet. Dieſes Zuſammentreffen kann nicht mehr zufällig genannt werden. Bei wem aber iſt die Stelle urſprünglich? Bei Petrus erſcheint das Bild im ganzen Zuſammenhange auf's Vollſtändigſte motivirt. Wer könnte die vortreffliche Steigerung verkennen, wonach die Chriſten dargeſtellt werden als die Bauſteine des Tempels, als der Tempel ſelbſt, als die Prieſter im Tempel, als die opfernden Prieſter? Ebenſo ergeben ſich auch die übereinſtimmenden Prädicate aus dem Zuſammenhange. Denn die λίθοι ζῶντες entſprechen dem λίθος ζῶν (2, 4.); daß das ἅγιον ἱεράτευμα aus Exod. 19, 6. entlehnt ſei, lehrt 2, 9.; daß das λογικόν nach richtiger Auslegung auf 1, 23. zurückweiſt, haben wir S. 186. Anm. 2. gezeigt. Wie eng die ganze Idee von dem Prieſterthum der Chriſten mit der petriniſchen Lehranſchauung zu-

[1]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 19. de Wette Einl. S. 351. Reuß a. a. O. S. 135.

ſammenhängt, haben wir Abſchn. II. §. 2. B. geſehen, wie ſelbſt die dem Worte *λογικόν* zum Grunde liegende Abſchn. II. §. 4. D. An eine Entlehnung dieſer Stelle aus Paulus iſt alſo gar nicht zu denken[1]). Es ſteht aber nichts im Wege, das Umgekehrte anzunehmen. Denn bei Paulus iſt das Bild weder im Zuſammenhang noch in ſeiner Lehranſchauung begründet. Er redet zwar auch ſonſt von dem Opfer des Glaubens (Phil. 2, 17.), der Liebesthätigkeit (Phil. 4, 18.) und der Miſſionswirkſamkeit (Röm. 15, 16.), aber die Idee des Selbſtopfers der Chriſten in dieſer Allgemeinheit iſt ihm ſonſt fremd, ſowie die des chriſtlichen Prieſterthums überhaupt (Vergl. S. 129.). Der Annahme, daß die Stelle ihren Urſprung einer Reminiscenz an die petriniſche verdanke, ſteht alſo nichts entgegen und ſie bleibt bei der unleugbaren Verwandtſchaft beider allein noch übrig. — Allein die Benutzung der Stelle iſt allerdings keineswegs eine ſklaviſche. Paulus fügt das ſpezifiſch chriſtliche, auf die göttlichen Heilsthaten hinweiſende Motiv hinzu: *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ*; nicht nur das *παραστῆσαι τὰ σώματα* (Vergl. Röm. 6, 13. 16. 19.; und alle ſieben Stellen, an denen ſonſt noch *παραστῆσαι* bei Paulus vorkommt), ſondern auch das *εὐάρεστον* (bei Paulus 9 Mal, ſonſt nur noch einmal im Hebräerbriefe) ſind echt pauliniſch; an Stelle des *πνευματικός* (2, 5.) ſetzt er das *λογικός*, das allerdings auch einer Reminiscenz an 2, 2. ſeinen Urſprung verdankt, aber wahrſcheinlich nicht im Sinne der petriniſchen Stelle, ſondern eben als Synonymon dieſes *πνευματικός* genommen wird. Vor Allem aber die Art, wie der ganze Gedanke bei Paulus mehr ſeiner ſymboliſchen Form entkleidet und gleichſam vergeiſtigt iſt, ſo daß der ideale Gehalt ſchärfer hervortritt, zeigt deutlich genug von der Selbſtſtändigkeit, mit welcher

---

[1]) Das ſcheint auch Brückner zu fühlen nach dem, was er a. a. O. S. 13. über dieſe Parallelſtelle bemerkt. Aber damit iſt nicht die Verwandtſchaft beider Stellen, ſondern nur die Urſprünglichkeit der pauliniſchen ausgeſchloſſen. Daß „der Ausdruck nicht ganz übereinſtimmt," iſt nur ein Grund gegen die ſklaviſche Benutzung, nicht gegen eine freie Nachbildung.

sich der große Heidenapostel die petrinische Stelle angeeignet hat, so daß diese Stelle gleich ein treffendes Vorbild ist für die ganze Art, in welcher Paulus den petrinischen Brief benutzt hat.

Röm. 12, 2. Wenn mit dieser Stelle 1 Petri 1, 14. verglichen wird[1]), so ist letztere natürlich in keiner Weise eine Parallelstelle zu nennen, da die ganze Aehnlichkeit auf dem Worte *συσχηματίζεσθαι* beruht. Da wir aber einmal darauf aufmerksam geworden sind, daß dem Apostel Paulus der petrinische Brief in der Erinnerung war, so mag erwähnt werden, daß dieses Wort, das allerdings 1 Petri 1, 14. sich findet, sonst bei Paulus nirgends vorkommt.

Röm. 12, 3—8. Die Stelle enthält eine Ermahnung zur Bescheidenheit, wonach jeder in dem seinen Gaben gemäßen Kreise bleiben soll. Als Parallele führt man 1 Petri 4, 10. an[2]) und die Aehnlichkeit ist frappant genug, wenn man nur nicht in Allem wörtliche Gleichheit verlangt, welche bei der Art, wie Paulus überhaupt allein benutzen kann, unmöglich ist. Petrus sagt: *ἕκαστος καθὼς ἔλαβε*, Paulus nur mit einem nach seiner sonstigen Weise (1 Cor. 7, 17. 2 Cor. 10, 13.) etwas modificirten Ausdrucke: *ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν* (v. 3.); beide erwähnen die verschiedenen *χαρίσματα;* aber Petrus fügt hinzu mit einem nach seiner Weise den Reden des Herrn entlehnten Bilde: *ὡς καλοὶ οἰκόνομοι ποικίλης* (ein Lieblingswort des Petrus, dreimal in dem kurzen Briefe, bei Paulus nur zweimal in den Pastoralbriefen, die in mancher Beziehung eine Annäherung an die petrinische Schreibweise zeigen) *χάριτος θεοῦ;* Paulus mit einer ihm besonders geläufigen Formel (Röm. 1, 5. 12, 3. 15, 15. 2 Cor. 8, 1. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. 8. 4, 7.

---

[1]) Vergl. Michaelis S. 1457. Anm. Schulze S. 17. de Wette und Reuß a. a. O.

[2]) Vergl. Schulze S. 27. Schott S. 408. Anm. 1. de Wette S. 352. Reuß S. 135.

u. ſ. w.): κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα (v. 6.). Sodann werden bei Petrus (4, 11.) mit εἴ τις-εἴ τις zwei Gattungen dieſer Gaben eingeführt und das ſind gerade, dieſelben, welche auch Paulus mit εἴτε-εἴτε zuerſt nennt. Denn daß Paulus unter dem λαλεῖν λόγια θεοῦ nichts anders verſtand als die προφητεία, erhellt aus Röm. 3, 2. (wo auch die λόγια τοῦ θεοῦ vorkommen) und die διακονία iſt ja bei beiden auch gleich ausgedrückt (v. 7.). Endlich fügt Paulus mit ſeinem κατά in ähnlicher Weiſe die Norm für das προφητεύειν hinzu, wie Petrus mit ſeinem (bei ihm ſo häufigen) ὡς. Betrachtet man das Verhältniß der beiden Stellen unbefangen, ſo kann man ſich nicht verbergen, daß die pauliniſche ſich wie eine reichere Ausführung zu der kurzen, prägnanten des Petrusbriefes verhält. Bereichert iſt ſie nicht nur am Anfange durch das echt pauliniſche Bild von der Gemeinde als σῶμα Χριστοῦ mit ſeinen vielen und verſchiedenen Gliedern (v. 4. 5.), ſondern auch am Ende durch die größere Mannigfaltigkeit in der Aufzählung einzelner Gaben und Dienſte an der Gemeinde, wie ſie ihm die entwickelteren Verhältniſſe der Gemeinden ſeiner Zeit an die Hand gaben (v. 7. 8.). Wie vielfach im Einzelnen die pauliniſche Anſchauungs- und Sprechweiſe durchſchlägt, iſt ſchon oben bemerkt, hier mag noch das eigenthümliche Hervortreten des pauliniſchen Grundbegriffs, der πίστις (v. 3. 6.), hinzugefügt werden. Aber trotz alledem ſchimmert die petriniſche Stelle noch deutlich genug hindurch. Umgekehrt wäre es unbegreiflich, wie Petrus ein ſolches Vorbild ſo dürftig ſollte benutzt haben. Dazu kommt, daß dem Apoſtel Paulus die Wahl der erſten ſpeciellen Ermahnung offenbar ganz freiſtand; während die petriniſche Stelle im engſten Zuſammenhange mit dem vorigen ſteht. Die Liebe ſoll ſich ebenſowohl beweiſen im Zudecken (4, 8.), wie im Mittheilen und dies Mittheilen wird nicht nur gefordert in Betreff der irdiſchen Güter (Vergl. die Ermahnung zur φιλοξενία 4, 9.), ſondern auch in Betreff aller perſönlichen Begabung, beſonders der geiſtlichen Gnadengaben

(4, 10. 11. Vergl. S. 340.). Eine Spur aber davon, daß bei Paulus die Ordnung der Gaben, wonach die προφητεία und die διακονία die erſte Stelle einnehmen, von einem fremden Vorbilde abhängig iſt, finde ich ſchon darin, daß die διακονία offenbar ſtörend die drei geiſtlichen Gaben im engeren Sinne, die Gaben der Prophetie, der Didaskalie und der Parakleſe trennt, während ſie eigentlich zu den in v. 8. aufgezählten drei letzten Gaben gehört, ſowie auch darin, daß bei Paulus in den ſonſtigen Aufzählungen einzelner Gaben die διακονία fehlt (Vergl. 1 Cor. 12, 28. ff. Eph. 4, 11.). So ſcheint mir auch dieſe Stelle Beweis genug für unſere Annahme zu ſein, wenn derſelbe auch erſt im Zuſammenhange mit dem noch klareren Zeugniß anderer Stellen ſeine volle Kraft erhält.

Röm. 12, 9. geht Paulus zu einer andern Ermahnungsreihe über, und daß trotz aller freien Gedankenbewegung, welche dem Apoſtel gerade in ſolchen paränetiſchen Stücken eigen iſt, die Ermahnung zur Liebe bis 12, 21. den Grundton bildet, mag bemerkt werden, da, wie Abſchn. IV. §. 1. A. gezeigt, nirgends ſo klar wie bei Petrus die Liebe und die Demuth (Vergl. Röm. 12, 3—8.) als die beiden Cardinaltugenden hervortreten. Betrachten wir zuerſt den Abſchnitt Röm. 12, 9—13. Schon hier treten einzelne, wenn auch leiſere Anklänge an petriniſche Stellen hervor.

Mit Röm. 12, 9: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος vergleicht man die Ermahnung zur φιλαδελφία ἀνυπόκριτος (1 Petri 1, 22.)[1]) und mit um ſo größerem Rechte, als auch Paulus (12, 10.) im Folgenden ſofort auf die φιλαδελφία zu ſprechen kommt. Wir haben S. 336. geſehen, wie die Forderung, daß die Liebe ungeheuchelt ſei, bei Petrus in verſchiedenen Wendungen wiederkehrt, ſie kommt zwar auch bei Paulus 2 Cor. 6, 6. vor; allein daß die Ermahnung, welche bei Petrus unter dem, was über die Liebe geſagt iſt,

[1]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 19.

voranſteht, auch hier gerade die dieſen Punkt betreffenden Ermahnungen beginnt, mag doch als nicht unwichtig bemerkt werden.

Röm. 12, 10: τῇ φιλαδελφίᾳ - φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι vergl. mit 1 Petri 2, 17: πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε. Schon der Ausdruck φιλαδελφία kommt bei Paulus nur noch 1 Theſſ. 4, 9. mit beſonderer Beziehung auf die Collecte für die Glaubensbrüder vor, während Petrus nicht nur 1, 22. 3, 8. von der φιλαδελφία redet, ſondern auch außer unſerer Stelle noch 5, 9. von der chriſtlichen ἀδελφότης. Allein die auffallendſte Aehnlichkeit beider Stellen liegt in der Verbindung der φιλαδελφία mit der τιμή, die, wie S. 339. gezeigt, auf einer eigenthümlich petriniſchen Anſchauung beruht.

Könnte man Röm. 12, 11. in dem κυρίῳ (Tiſch.) δουλεύοντες den κύριος von Gott verſtehen, ſo hätten wir hier eine eigenthümlich petriniſche Anſchauung (Vergl. Abſchn. II. §. 4. B.), die ſonſt bei Paulus nicht vorkommt, aber bei Petrus gerade dicht vor der zuletzt berückſichtigten Stelle ſich findet (Vergl. 1 Petr. 2, 16: ὡς θεοῦ δοῦλοι). Doch zweifle ich allerdings, ob dies der pauliniſche Sprachgebrauch zuläßt. Die bei Paulus ganz unmotivirt und in der That überraſchend eintretende Ermahnung τῇ ἐλπίδι χαίροντες (Röm. 12, 12.) iſt nach Abſchn. I. §. 1. der eigentliche Grundgedanke des Petrusbriefs, wie der geſammten Lehranſchauung unſers Apoſtels. Die Ermahnung zur φιλοξενία (Röm. 12, 13.) erinnert an 1 Petri 4, 10., zumal das Wort bei Paulus ſonſt nie vorkommt, φιλόξενος nur zweimal in den Paſtoralbriefen.

Röm. 12, 14. geht nun Paulus von der Liebe zu den Brüdern zu dem Verhalten der Chriſtenliebe gegen die Feinde über. Nach dem S. 45. 46. über den Zuſammenhang des 1. Briefes Petri Geſagten beginnt die Beſprechung deſſelben Themas dort 3, 8. und dieſe Stelle iſt in ihrem ganzen Zuſammenhange (bis v. 12.) für unſre Frage von entſcheidender Be-

deutung[1]). Wir legen für die Vergleichung die petriniſche Stelle zum Grunde.

1 Petri 3, 8: *τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες* — Vergl. Römer 12, 16: *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες.*

— *συμπαθεῖς* — Vergl. Röm. 12, 15: *χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων.*

— *φιλάδελφοι* — Vergl. Röm. 12, 10: *τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι* (ſ. o.).

— *εὔσπλαγχνοι* — Vergl. Röm. 12, 13: *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες.*

— *ταπεινόφρονες* — Vergl. Röm. 12, 16: *μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι.*

1 Petri 3, 9: *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* — Vergl. Röm. 12, 17.: *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες*[2]).

— *τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες* — Vergl. Röm. 12, 14.: *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε.*

Nun folgt bei Petrus ein Citat aus Pſalm 34, 13—15., welches die vorhergehenden Ermahnungen begründet und alſo ſchließt:

1 Petri 3, 11: *ζητησάτω εἰρήνην καὶ διωξάτω*

---

[1]) Die Vergleichungstafeln bei Schulze S. 23. 24., de Wette und Reuß a. a. O. führen nur Einzelnes auf, die ausführlichſte Vergleichung der beiden Stellen giebt Huther a. a. O. Einl. S. 18.

[2]) Dieſer auch dem Wortlaut nach ſehr auffallenden Parallele, die darum auch von Anfang an vielfach als beſonders beweiskräftig angeführt iſt, ſetzt Mayerhoff entgegen, daß der Gedanke eine natürliche Folgerung ſei aus Matth. 5, 44. und heidniſchen Sprüchwörten, welche das Gegentheil beſagen. Er hätte noch hinzufügen können die Stelle Matth. 5, 38. (Vergl. Deut. 19, 21.), die vielleicht nicht ohne Einfluß auf die petriniſche Faſſung geblieben iſt; allein das Alles kann das Gewicht dieſer Parallele in dieſem Zuſammenhange nicht aufheben.

αὐτήν — Vergl. Röm. 12, 18: τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ παντ. ἀνθρ. εἰρηνεύοντες.

1 Petri 3, 12: Hinweis auf die eine gerechte Vergeltung in Aussicht stellende Allwissenheit Gottes. Vergl. Röm. 12, 19: Abmahnung von der Selbstrache mit Hinweis auf die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, der die Rache für sein erklärt hat, mit Benutzung von Deut. 32, 35.

Wir fanden also die ganze Gedankenreihe 1 Petr. 3, 8—12. in Röm. 12, 14—19. wieder (mit Hinzunahme der nach V. 10. 13. verlegten Stücke) und wenn wir hinzunehmen, daß der Gedanke, mit welchem Paulus (unter Benutzung von Prov. 25, 21. 22.) das Kapitel schließt (12, 20. 21.), daß man das Böse durch Gutesthun überwinden soll, der Grundgedanke ist, von welchem bei Petrus alle Ermahnungen in Betreff des Verhaltens gegen die Feinde ausgehn (2, 12. 15. 3, 1. 2. 16. 17. Vergl. S. 347. 48.), so geht die Parallele bis zum Schlusse des Kapitels fort. Die in der That auffallende Uebereinstimmung dieser ganzen Gedankenreihe, verbunden mit dem frappanten Zusammentreffen nicht weniger Einzelheiten, macht die Annahme, daß einer die Stelle des andern gelesen habe, zur Nothwendigkeit; die Umstellung einzelner Momente war bei erinnerungsmäßiger Nachbildung unvermeidlich und giebt, wie wir sehen werden, gerade einen wichtigen Grund für die Benutzung der petrinischen Stelle ab[1]).

Schon auf den ersten Blick nämlich stellt sich bei einer

---

[1]) Wenn Brückner, um den dringenden Verdacht der Abhängigkeit von dieser Stelle zu entfernen, anführt, daß alles Uebereinstimmende in anderer Ordnung und bis auf den sehr natürlich [?] gleichlautenden Satz Röm. 12, 17. mit verschiedenen Ausdrücken gegeben sei (a. a. O. Einl. S. 14.), so ist das nur ein Beweis für die Selbstständigkeit der Benutzung, aber nicht für die Unabhängigkeit der beiden Stellen. Was er sonst noch anführt, ist theilweise ganz treffend zum Beweise für die Unabhängigkeit der petr. Stelle, nöthigt aber darum eben um so zwingender zu unsrer Annahme.

Vergleichung die pauliniſche Stelle als eine Paraphraſe und ſelbſtſtändige Ausführung der petriniſchen dar. Was in dieſer mit einzelnen Worten kurz und prägnant ausgedrückt iſt (die zum Theil ἅπαξ λεγόμενα ſind, wie ὁμόφρων, συμπαθής, φιλάδελφος, ταπεινόφρων und εὔσπλαγχνος, das nur noch Eph. 4, 32. vorkommt), iſt bei Paulus zu ganzen Sätzen ausgeſponnen und dadurch näher erklärt, oder in ſeinen einzelnen Erweiſungen aufgezeigt; was bei Petrus allgemein ausgeſprochen (3, 11.), iſt bei Paulus eingeſchränkt und mit Clauſeln verſehen (12, 18: εἰ δυνατὸν, τὸ ἐξ ὑμῶν); was bei Petrus nur angedeutet (3, 12.), iſt bei Paulus deutlicher ausgeführt (12, 19.); was bei Petrus nicht recht in den Zuſammenhang zu paſſen ſchien (3, 8: φιλάδελφοι u. εὔσπλαγχνοι), iſt bei Paulus ausdrücklich aus demſelben entfernt und in einen paſſende verſetzt (12, 10. 13.). Unter ſolchen Umſtänden muß nach allen kritiſchen Grundſätzen die petriniſche Stelle für die urſprüngliche gelten. Allein der umgekehrte Fall iſt auch in der That ganz undenkbar, wie ſich hier auf's Evidenteſte beweiſen läßt. In den kurzen Worten des V. 8. iſt das Weſen der Bruderliebe auf's Treffendſte entfaltet (vergl. S. 336.). Der ſcheinbare Widerſpruch, daß in dem ganzen Abſchnitt von dem Verhalten gegen die Feinde die Rede iſt, und doch 3, 8. von der Bruderliebe, iſt aus der pauliniſchen Stelle nicht zu erklären, wo beides geſondert iſt, ſondern allein aus dem Zuſammenhange der Stelle ſelbſt (Vergl. S. 45. Anm. 1. und S. 347.). Die Verbindung der ταπεινοφροσύνη mit den Erweiſungen der Bruderliebe iſt echt petriniſch (Vergl. S. 339.). Das εὐλογοῦντες (3, 9.) iſt offenbar durch die Erinnerung an Matth. 5, 44. und durch den Gegenſatz der λοιδορία hervorgerufen, der bei Paulus fehlt und bei Petrus durch das Beiſpiel Chriſti (2, 23.) veranlaßt iſt. Die folgende Pſalmſtelle ſteht wieder im engſten Zuſammenhang mit dieſen Ermahnungen; denn das παυσάτω τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ (V. 10.) entſpricht dem λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας (V. 9.), das ἐκκλινάτω ἀπὸ κακοῦ dem

κακὸν ἀντὶ κακοῦ (V. 9.). Vergl. S. 347. Die Ermahnung zum Trachten nach dem Frieden ist also dem Context einer Psalmstelle entnommen, die ursprünglich um eines andern Gedankens willen citirt war und kann darum nicht auf Anlaß der paulinischen Stelle angefügt sein. Ist also die Abhängigkeit der petrinischen Stelle eine reine Unmöglichkeit und kann eine Unabhängigkeit beider Stellen von einander, wenn nicht der unglaublichste Zufall gewaltet haben soll, nicht angenommen werden, so muß die paulinische Stelle aus der Erinnerung an die petrinische geschrieben sein. Das aber läßt auch die freie Gedankenbewegung jener, in der kein Satz sich mit innerer Nothwendigkeit an den andern anschließt, vollkommen zu. Ja es muß sogar V. 16. entschieden in diesem Zusammenhange auffallen, da das Thema von der Demuth schon 12, 3 ff. ausführlich abgehandelt war. Endlich steht auch V. 15. nicht recht an seinem Platze, da Paulus das Verhalten gegen die Brüder und gegen die Feinde in gesonderten Absätzen behandelt und hat seine Stelle nur dadurch erhalten, daß Paulus sich nicht vollständig genug von der bei Petrus in 3, 8. 9. aus eigenthümlichen Gründen entstandenen Vermischung beider Gegenstände losgemacht hat. Die entscheidende Bedeutung dieser Stelle vollendet den Beweis, daß Paulus, als er das 12. Kapitel des Römerbriefs schrieb, den petrinischen Brief gelesen hatte.

Die Ermahnung zur Unterwerfung unter die Obrigkeit, mit welcher Cap. 13. beginnt (V. 1—6.), hat seit J. D. Michaelis[1]) stets als eine der Hauptbeweisstellen für das Verwandtschaftsverhältniß unserer beiden Briefe gehalten. Vergleichen wir dieselbe mit 1 Petr. 2, 13. 14, so springt die Aehnlichkeit beider an Gedankengehalt und Ausdruck in die Augen. In beiden Stellen wird zur Unterwerfung unter die Obrigkeit ermahnt (Petrus: ὑποτάγητε, Paulus: ὑποτασσέσθω); in beiden wird das Wesen der Obrigkeit

[1]) Vergl. a. a. O. S. 1455.

charakterisirt durch das ὑπερέχειν (Petr.: βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι. Paul.: ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις), das sonst nirgends im N. T. ähnlich vorkommt[1]); beide geben an, daß die Obrigkeit diene zum Lobe der Gutesthuenden (Petr.: εἰς ἔπαινον ἀγαθοποιῶν. Paul.: τὸ ἀγαθὸν ποίει καὶ ἕξεις ἔπαινον) und zur Rache über die Uebelthäter (Petr.: εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν. Paul.: ἐὰν τὸ κακὸν ποιῇς — ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι)[2]). Es sind also nicht bloß die einzelnen Ausdrücke, auf denen die Aehnlichkeit beruht[3]), noch auch bei verschiedener Ausdrucksweise dieselbe Art der Begründung[4]), sondern es ist eben dies auffallende Zusammentreffen von beidem, was die Unabhängigkeit der beiden Stellen von einander zur reinen Undenkbarkeit macht. Offenbar aber erscheint auch hier die paulinische Stelle auf den ersten Blick als eine weitere Ausführung der petrinischen, während unmöglich aus jener gan-

---

[1]) Nur noch 1 Tim. 2, 2. heißt es: τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων. Allerdings ist ὑπερέχειν kein Paulinismus, wie Brückner a. a. O. S. 14. richtig nachweist, da es nur einmal so wie hier, bei Paulus vorkommt; auch zeugt Sap. 6, 5., wie Mayerhoff a. a. O. S. 109. dargethan, von dem anderweitigen Vorkommen dieses Ausdrucks im hellenistischen Griechisch; aber darum wird es nicht weniger auffallend, daß an einer solchen Parallelstelle Paulus mit Petrus gerade in einem verhältnißmäßig doch so seltenen Ausdrucke zusammentrifft.

[2]) Allerdings erscheint dieser Beruf der Obrigkeit bei Paulus als göttlicher, bei Petrus als menschlicher Wille (Vergl. Brückner a. a. O.); allein das hängt mit der verschiedenen Grundauffassung der Obrigkeit zusammen, die trotz aller Aehnlichkeit durch die Stellen hindurchgeht und eben damit die Selbstständigkeit und Freiheit der Benutzung verbürgt. Daß ἔκδικος und ἐκδίκησις aus dem Sprachgebrauche der LXX sich erklären läßt, ist richtig; allein das hebt auf keine Weise das auffallende Zusammentreffen dieses Ausdrucks in der dem Gedankengehalte nach schon so ähnlichen Stelle auf.

[3]) Darauf beruft sich Mayerhoff a. a. O., um die Uebereinstimmung der Stellen zu entkräften.

[4]) Dies hält Huther für das allein Aehnliche in beiden Stellen (a. a. O. Einl. S. 17.).

zen Stelle die Hauptschlagwörter ausgesucht und in den kurzen, prägnanten Satz des Petrus zusammengedrängt sein können. Sehen wir ferner, daß Paulus das höchst eigenthümliche ἀνθρωπίνη κτίσις mit dem ihm so geläufigen (28 Mal bei ihm vorkommenden) ἐξουσία vertauscht[1]), daß er die überhaupt seltenen, bei ihm gar nicht vorkommenden Worte ἀγαθοπ. und κακοπ., die zu der eigenthümlich petrinischen Ausdrucksweise gehören, in ihre Bestandtheile aufgelöst[2]), daß er die concrete Benennung der obrigkeitlichen Personen (βασιλεύς — ἡγεμόνες) verallgemeinert, und überhaupt den noch unentwickelteren petrinischen Gedanken weiter fortgebildet hat (vergl. S. 350.), so kann über die Ursprünglichkeit der petrinischen Stelle kaum mehr ein Zweifel übrig bleiben. Es ist aber auch nach allen Anzeichen geradezu unmöglich, daß Petrus die paulinische benutzt hat. Denn bei ihm steht die Stelle im engsten Zusammenhange mit dem Vorigen. Die allgemeine Ermahnung 2, 12. wird ja V. 13. nur auf einen bestimmten Fall angewandt, wie daraus erhellt, daß V. 15. gleich wieder zu V. 12. zurückkehrt. Blicken wir aber auf das Folgende, so ist ja 2, 12. nur die erste in einer Reihe ganz parallel stehender Ermahnungen (2, 18. 3, 1. Vergl. 5, 5.), durch welche ein gleicher Grundgedanke sich hindurchzieht (Vergl. S. 348.)[3]). Auch an dieser Stelle dürfte also

---

[1]) Mit Recht hat es schon Brückner für ein Zeichen von der Unabhängigkeit der petrinischen Stelle erklärt, daß Petrus nicht das in der paulinischen immer wiederkehrende ἐξουσία aufgenommen hat, zumal er nach 3, 22. den Ausdruck wohl kennt.

[2]) Mit Recht führt Brückner auch diese Worte als einen Beweis für die Ursprünglichkeit der petrinischen Stelle an; nur daß das alles nicht die Unabhängigkeit beider Stellen erweisen, sondern nur dazu führen kann, die Benutzung auf Seiten des Paulus zu suchen.

[3]) Ob mit Brückner auch das geltend zu machen ist, daß die petrinische Ermahnung durch bestimmte vorliegende Gemeindeverhältnisse bedingt ist, muß dahingestellt bleiben, da dies eine unerweisliche Voraussetzung ist.

die Benutzung der petriniſchen Stelle durch Paulus über allen Zweifel erhaben ſein. Daß die Art und Weiſe derſelben der Selbſtſtändigkeit des Paulus keinen Abbruch thut, erhellt ſchon, abgeſehn davon, daß die pauliniſche Diktion ſich überall hervordrängt, daraus, daß die Grundauffaſſung von dem göttlichen Rechte der Obrigkeit bereits eine höhere iſt als die petriniſche, ſo wie aus der ganz eigenthümlichen Art, wie daraus das Strafamt (V. 4.) und das Steuererhebungsrecht der Obrigkeit (V. 6.) abgeleitet wird.

Die Benutzung der petriniſchen Stelle läßt ſich aber noch weiter verfolgen. Petrus ſchließt 2, 17. die Ermahnung zum Gehorſam gegen die Obrigkeit mit der allgemeinen Sentenz *πάντας τιμήσατε*. Daß dieſes im Sinne des suum cuique zu nehmen, haben wir S. 339. geſehen, allein da gleich im Folgenden das *τιμᾶν* ſpeziell der Obrigkeit zugetheilt wird, konnte es doch mißverſtändlich ſein. Darum umſchreibt Paulus lieber den Gedanken mit den Worten: *ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς* (Röm. 13, 7.), deren Sinn unſtreitig ganz derſelbe iſt. Im Folgenden ſpezialiſirt nun Paulus dieſen allgemeinen Grundgedanken zunächſt mit Rückſicht auf den ſelbſtſtändig eingeſchalteten Gedanken des V. 6: *τῷ τὸν φόρον, τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος, τὸ τέλος;* dann aber tritt die auffallendſte Uebereinſtimmung mit Petrus ganz klar hervor. Er fährt nämlich fort 13, 7: — *τῷ τὸν φόβον, τὸν φόβον*. Vergl. 1 Petr. 2, 17: *τὸν θεὸν φοβεῖσθε*. (Daß Paulus den *φόβος* der Obrigkeit zuzutheilen ſcheint, Petrus aber Gott allein, hängt mit der Eigenthümlichkeit der Abſchn. II. §. 4. B. entwickelten petriniſchen Grundanſchauung zuſammen.) — *τῷ τὴν τιμὴν, τὴν τιμήν*. Vergl. a. a. O.: *τὸν βασιλέα τιμᾶτε*. 13, 8.: *μηδενὶ μηδέν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* (worauf dann V. 8—10. die nähere Ausführung folgt, wie die Liebe des Geſetzes Erfüllung ſei). Vergl. a. a. O.: *τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε*.

Die Uebereinſtimmung der Stelle namentlich im Zuſammenhang mit der vorigen kann wohl nicht zufällig ſein, daß

aber die petriniſche Stelle urſprünglich ſei, folgt ſchon aus dem eigenthümlichen Gebrauch des τιμᾶν und der Beſchränkung des φόβος auf Gott.

Betrachten wir endlich den Schluß des Kapitels, ſo begründet der Apoſtel Paulus Röm. 13, 11. 12. die vorangehende Ermahnung zur Liebe durch die Nähe der Paruſie (ἡ ἡμέρα ἤγγικεν), ganz wie 1 Petri 4, 7. aus dem τὸ τέλος ἤγγικεν die Ermahnung zur Liebe abgeleitet wird (V. 8.). Röm. 13, 12. haben wir den Gegenſatz von φῶς und σκότος ganz wie 1 Petr. 2, 9., wenn auch in durchaus pauliniſcher Anwendung; 13, 13. 14. finden wir die Warnung vor den κῶμοι (das Wort kommt nur noch Gal. 5, 21. vor), ἀσελγείαι und ἐπιθυμίαι ganz wie 1. Petr. 4, 3. —

Ueberblicken wir dieſe Parallelen, die natürlich nicht alle von gleichem Werthe und von gleicher Sicherheit ſind, in ihrem ganzen Zuſammenhange, ſo wird man ſich ſchwerlich der Anerkenntniß entziehen können, daß dieſelben nicht zufällig ſind, ſondern dadurch entſtanden, daß einer des andern Briefe geleſen habe. Wer ſie freilich auch hier nicht bedeutend genug findet, um einen ſolchen Schluß zu ziehen, der wird berechtigt ſein, das fragliche Verwandtſchaftsverhältniß ganz zu leugnen; denn beweiſendere Stellen giebt es nicht. Und wenn wir durch unſere Unterſuchung nur dies erreicht hätten, daß wir den Punkt aufgewieſen, wo die Frage zur Entſcheidung gebracht werden muß und unſers Bedünkens auch gebracht werden kann, ſo wäre dies ſchon ein Gewinn, da die Art, wie ſie bisher behandelt iſt, vielfach dieſelbe mehr verwirrt, als der Löſung näher gebracht hat.

Sodann aber meinen wir ſo viel auf's Evidenteſte nachgewieſen zu haben, daß, die Abhängigkeit einer der beiden Stellen zugeſtanden, die Urſprünglichkeit nur auf Seiten des Petrus ſein kann. Es erhellt aber beim Rückblick auf die vorher unterſuchten Parallelen noch ſtärker, daß Petrus unmöglich aus dem ganzen Römerbriefe, wenn er ihn geleſen,

nur dieſe beiden Kapitel benutzt haben kann, während es ganz natürlich iſt, daß Paulus, wenn er den Petrusbrief geleſen hatte, nur in dieſem Abſchnitte, deſſen Inhalt weder durch die dogmatiſche Tendenz des Römerbriefs, noch durch die ſpeziellen Zuſtände der römiſchen Gemeinde im Weſentlichen genau bedingt war, Reminiscenzen aus dem geleſenen Briefe in Anwendung bringen konnte. Daß dieſelben ſo reichlich in dieſen beiden Kapiteln ſich finden und ſo deutlich hervortreten, als es die dieſelben natürlich verarbeitende pauliniſche Eigenthümlichkeit nur irgend zuließ, kann auf den Gedanken bringen, daß die Anklänge an den Petrusbrief nicht auf bloß zufälliger Erinnerung an denſelben beruhen, ſondern mit Abſicht in den Römerbrief verflochten ſind; allein dieſem Gedanken weiter nachzugehen, würde uns auf das Gebiet unfruchtbarer Hypotheſen führen. Genug, daß wir zu dem Reſultate gekommen ſind, daß nicht Petrus den Römerbrief, ſondern vielmehr Paulus, als er den Römerbrief ſchrieb, den Petrusbrief geleſen hatte. Daß dies der Zeit nach möglich war, folgt bei unſerer Beſtimmung der Abfaſſungszeit des Petrusbriefes (Abſchnitt IV. §. 3.) von ſelbſt; allein es iſt auch nach derſelben beinahe unmöglich, daß Paulus den Petrusbrief *nicht* ſollte geleſen haben. Denn jedenfalls machte er gerade die Runde in den kleinaſiatiſchen Provinzen, als Paulus in Epheſus und von Epheſus aus durch Kleinaſien wirkte, und daß ihm hier nirgends der Brief ſeines Mitapoſtels entgegengebracht ſein ſollte, iſt faſt unglaublich. Der Römerbrief iſt aber erſt geſchrieben, nachdem er Kleinaſien wieder verlaſſen hatte.

Es wäre indeß ſeltſam, wenn ſich außerhalb jener zwei Kapitel des Römerbriefs nirgends — ich ſage nicht eine Benutzung —, ſondern auch nur eine Spur von ſeiner Kenntniß des Petrusbriefs zeigen ſollte. Eine ſolche findet ſich aber in der That zweifellos in der Stelle Röm. 9, 33. verglichen mit 1 Petri 2, 6. 7. Die Uebereinſtimmung iſt oft

bemerkt, aber noch nicht genügend beachtet worden[1]). Es ist nämlich nicht nur die Verknüpfung der beiden Citate aus Jes. 8, 14. und 28, 16., was beide Stellen gemein haben, sondern es finden sich auch in beiden dieselben Abweichungen vom Urtexte wie von den LXX: *ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών* für *ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών* (LXX), *πέτρα σκανδάλου* für *πέτρας πώματι* (LXX) und der Zusatz *ἐπ᾽ αὐτῷ* zu *ὁ πιστεύων*. Es ist nun aber auch in dieser Stelle völlig unmöglich, daß die Abhängigkeit auf Seiten des Petrus sein kann[2]). Denn erstens citirt er Jes. 8, 14. viel ausführlicher und genauer nach den LXX (vergl. besonders die Prädikate des *λίθος*, und *οὐ μὴ καταισχυνθῇ*. Paul.: *οὐ καταισχυνθήσεται*), so daß er die Originalstelle der LXX offenbar im Auge gehabt hat; sodann beruht bei ihm die Gegenüberstellung der beiden Citate, die übrigens vielmehr auseinandergehalten sind[3]), auf dem Grundgedanken der ganzen Stelle, wo von dem Segen und dem Fluch, den Christus bringen kann, die Rede ist; endlich kann nur bei ihm allenfalls das *τίθημι* aus Jes. 28, 15. 17. (LXX), besser vielleicht aus einer beabsichtigten Beziehung auf das *ἐτέθησαν* (2, 8.) erklärt werden[4]). Umgekehrt aber ist bei Paulus

---

[1]) Schon von Schulze a. a. O. S. 20., de Wette S. 351., Huther S. 17. u. a. ist sie bemerkt, von Brückner a. a. O. S. 14. geradezu für die auffälligste erklärt worden und doch müssen wir noch immer mit Bleek (der Brief an die Hebräer I. S. 355. Anm. 483.) behaupten, daß sie noch nicht gehörig beachtet ist, weil noch nicht alle Momente der Aehnlichkeit gebührend hervorgehoben sind.

[2]) Das hat schon Brückner treffend nachgewiesen (a. a. O. Einl. S. 15.).

[3]) Vergl. Bleek a. a. O.

[4]) Das erstere meint Brückner a. a. O. Die gewöhnliche Annahme, daß die Stelle genauer nach dem Grundtext übersetzt sei, widerspricht der sonstigen Weise des Petrus, der z. B. 4, 18. den LXX gegen den Urtext folgt und ebenso auch in unsrer Stelle, wo ja da das *καταισχυνθῇ* der LXX auf falscher Lesart oder Interpretation beruht (יָבוֹשׁ für יָחִישׁ); schwerlich also in einem andern Punkte dicht daneben auf den Urtext zu-

wieder ein Grund zur Verschmelzung der beiden Stellen gar nicht abzusehen, und sowohl der Anschluß an die LXX gegen den Urtext, als auch die Benutzung einer Lesart des Cod. Alex. (ἐπ' αὐτῷ nach Tisch.) ist gegen den paulinischen Usus[1]). Das Zusammentreffen der beiden Stellen erklärt sich also allein daraus, daß dem Apostel Paulus das Citat aus der petrinischen Stelle und darum in der bereits eigenthümlich fixirten Form desselben vorschwebte.

Von den übrigen Parallelen, die man aus dem Römerbriefe anführt, ist keine geeignet, mit Sicherheit auf eine Reminiscenz schließen zu lassen. Einige sind schon §. 3. zurückgewiesen. Man vergleicht ferner Röm. 8, 18. (πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς) mit 1 Petri 5, 1. (ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός[2]). Allein gerade die der paulinischen Stelle eigenthümliche Stellung des Hauptworts (vergl. Gal. 3, 23: εἰς τὴν μελλ. πίστιν ἀποκαλ.) fällt bei Petrus

---

rückgehen würde. Sie ist aber auch ohne dies unhaltbar. Die LXX übersetzen ja in der That so genau wie möglich. Denn das סלע des Grundtextes, das sie sonst allerdings mit θεμελιοῦν übersetzen (Jes. 54, 11. Jos. 6, 26. 1 Reg. 16, 34. 6, 37. u. a. a. O.) konnte hier durch das Verbum selbst nicht gegeben werden, da der Acc. λίθον dabei stand und so wählten die LXX einen umschreibenden aber doch dem Grundtext möglichst nahekommenden Ausdruck: ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια für θεμελιόω.

[1]) Vergl. Bleek a. a. O. I. S. 351. und 369., wo dieser paulinische Usus nachgewiesen ist. Derselbe tritt auch in einer andern Stelle recht klar hervor, die seit Schulze a. a. O. S. 20. sehr oft als Parallele angeführt wird und doch hierin grade ihr Unterscheidendes hat. Röm. 9, 25. nämlich citirt Paulus Hosea 2, 23., wie Petrus 2, 10.; allein jener in freier Verknüpfung mit Hosea 1, 10. (2, 1.), dieser für sich allein; jener in falscher Beziehung auf die Heiden, dieser in richtiger auf die Juden; jener endlich nach dem Cod. Vatic. (τὴν οὐκ ἠγαπημένην, ἠγ.), dieser nach dem Cod. Alexandr. (ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημ.). An dieser Stelle findet also keine Erinnerung an das petrinische Citat statt, nur um so mehr aber beweist die oben besprochene.

[2]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 15. de Wette S. 352. Huther Seite 18.

weg und der Gedanke ist allgemein Neutestamentlich. Ebenso haben nur einen allgemeinen apostolischen Gedanken gemein die Stelle Röm. 4, 24. vergl. mit 1 Petri 1, 21.[1]), und den auch sonst vorkommenden Ausdruck τιμὴ καὶ δόξα (Vergl. S. 63. Anm. 1. u. S. 75. A. 1.) die Stelle Röm. 2, 7. 10. vergl. mit 1 Petri 1, 7.[2]). Bemerkenswerther erscheint das ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ Röm. 8, 34. vergl. mit 1 Petri 3, 22.[3]), weil jene Alttestamentliche Formel bei Paulus nur noch im Epheser- und Colosserbriefe vorkommt. Ferner kann wenigstens darauf aufmerksam gemacht werden, daß das ψυχή als Umschreibung für Menschen wie 1 Petri 3, 20. bei Paulus nur Röm. 2, 9. 13, 1. vorkommt, ebenso ἐκκλίνειν (1 Petri 3, 11.) nur Röm. 3, 12. (hier freilich in einem Citate) und 16, 17., προγιγνώσκειν (1 Petri 1, 1. 20.) nur Röm. 8, 29.[4]) 11, 2., und daß der Ausdruck Röm. 2, 16. 29. wenigstens eben so gut aus 1 Petri 3, 4. entlehnt sein kann, wie man gewöhnlich das Umgekehrte angenommen hat (vergl. S. 385.) Endlich kommt ἀποτίθεσθαι (1 Petri 2, 1.) außer Röm. 13, 12. nur noch im Epheser- und Colosserbriefe vor und ὑπακοή (1 Petri 1, 2. 14. 22.) weit überwiegend im Römerbriefe (7 Mal, sonst nur noch 4 Mal bei Paulus)[5]).

---

[1]) Vergl. Michaelis a. a. O. S. 1457. Anm. Schulze S. 18. Schott S. 408. Huther S. 17. und dagegen Brückner a. a. O. Einl. S. 13.

[2]) Die Stellen vergleicht schon Michaelis a. a. O. S. 1457. Anm. Will man ein Gewicht darauf legen, so ist zu bemerken, daß τιμὴ καὶ δόξα bei Paulus nur noch 1 Tim. 1, 17. vorkommt, also auch aus Petrus entlehnt sein kann. Was Schulze noch sonst anführt Röm. 2, 24. vergl. mit 1 Petri 2, 12. (S. 21.) 15, 5. mit 5, 10. (S. 29.) 2, 20. mit 5, 12. (S. 30.), ist nicht der Erwähnung werth. Warum Michaelis a. a. O. 1 Petri 1, 18. mit Röm. 1, 11. zusammenstellt, kann ich gar nicht absehen.

[3]) Vergl. Huther a. a. O. S. 18.

[4]) Diese Stelle führt schon Schulze darum als Parallele zu 1 Petri 1, 2. auf (a. a. O. S. 15.).

[5]) Das bemerken schon Michaelis a. a. O. S. 1457. Anm. und Schulze S. 19.

Doch ist auf all dergleichen Observationen kein sonderliches Gewicht zu legen.

§. 5. Der erste Brief Petri und der Epheserbrief.

Nicht weniger allgemein zugestanden sind die Anklänge des ersten Briefes Petri an den Epheserbrief. Freilich sind sie sehr anderer Art als die an den Römerbrief. Theils nämlich erstrecken sie sich über den ganzen Brief nach seinem gesammten Umfange, ja sogar nach seiner eigenthümlichen Kompositionsart, theils wieder verlieren sie sich in einzelne Wort- und Sachanklänge, die, jeder für sich meist unbedeutend, nur durch ihre große Menge Aufmerksamkeit erregen.

Was zunächst den Brief im Allgemeinen anlangt, so ist schon dies auffallend, daß der Brief an die Epheser unter den pauliniſchen Briefen der einzige ist, welcher ähnlich wie der erste Brief Petri den Character eines Circularschreibens an sich trägt, und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß Anlage und Inhalt durchweg verwandt sind[1]), so giebt sich doch in einzelnen Punkten eine eigenthümliche Verwandtschaft kund. Daß der Epheserbrief der einzige unter den pauliniſchen ist, der mit einer allgemeinen Danksagung für die in Christo uns geschenkten Heilsgüter beginnt wie der petriniſche, haben wir schon S. 400. gesehen[2]); eigenthümlich ist ferner, daß in ihm „mehr als in andern Briefen die sittlichen Ermahnungen mit unterstützenden Sätzen aus dem Gebiete der Glaubenslehre durchflochten sind“[3]), während dies von jeher als ein Charakteristikum des petriniſchen Briefes angesehen ist[4]). Die Ermahnungen beider Briefe concentriren sich in

[1]) Dies behauptet Credner in seiner Einleitung S. 634.

[2]) Dies bemerkt schon Rückert, der Brief an die Epheser. Leipzig 1834. S. 22.

[3]) Vergl. Rückert a. a. O. S. 166.

[4]) Schon Michaelis sagt a. a. O. S. 1472: „Diese Materie ist von Petro auf eine ganz andre Art abgehandelt, als wir es in den Briefen Pauli gewohnt sind. Denn er macht nicht wie Paulus zwei Theile des Briefes, einen dogmatiſchen, in welchem diese abgehandelt würde und einen

der Aufstellung der Pflichten für die besonderen Verhältnisse des häuslichen Lebens (Sklaven und Herren 1 Petri 2, 18—20. vergl. mit Eph. 6, 5—9., Ehemänner und Ehefrauen 1 Petri 3, 1—7. vergl. mit Eph. 5, 22—33.), während dies bei Paulus nur noch ihrem speciellen Zwecke gemäß in den Pastoralbriefen geschieht, und schließen mit einer Warnung vor den Angriffen des Teufels (1 Petri 5, 8. 9. Vergl. mit Eph. 6, 11—18.). — Wir durchmustern nun den Epheserbrief, um auch die einzelnen Wort- und Sachanklänge zusammenzustellen, ohne natürlich auf absolute Vollständigkeit Anspruch zu machen [1]).

In dem apostolischen Gruße (Eph. 1, 1.) wäre nur zu bemerken *πιστοί* im Sinne von gläubig, das außer 1 Petri 1, 21. (nach Tisch.) nur nach 1 Tim. 4, 3. 12. vorkommt [2]). Dann folgt der dem Epheserbriefe mit dem unsrigen ausschließlich gemeinsame allgemeine lobpreisende Eingang (1,3—14.) mit der wörtlich gleichen Doxologie: *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* [3]) (1 Petri 1, 3. Vergl. S. 400.). Sehr häufig erwähnt [4]) findet sich so-

praktischen, sondern die Lehre, die er abhandeln will, ist in seinen Gruß, in die Lobeserhebung Gottes, und in die Ermahnungen eingeflochten. Diese sehr verschiedene Art zu denken und die Merkmale der Schreibart, die Petri Brief von Pauli seinen unterscheiden, werden uns diesmal wichtig." Wie merkwürdig aber, daß Paulus nur im Epheserbriefe gerade diese „verschiedene Art" des Petrus theilt.

[1]) Die ausführlichste Vergleichungstafel findet sich bei Credner a. a. O. §. 233. S. 634—37.; doch fehlt in ihr manches Wichtige und bei manchem richtig Angeführten tritt der Grund der Aehnlichkeit nicht hervor. Bei andern Stellen dagegen, wie Eph. 4, 23. vergl. mit 1 Petri 2, 2. 4, 1. mit 2, 11. 5, 21. mit 2, 13. kann ich keine Spur von Aehnlichkeit finden; denn Worte wie *παρακαλεῖν* und *ὑποτάσσεσθαι* können eine solche doch nicht begründen.

[2]) Vergl. Credner a. a. O. S. 637., wo freilich Eph. 1, 1. ganz unpassend mit 1 Petri 5, 12. verglichen wird.

[3]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 15. Hug II. S. 464. Credner S. 635. de Wette S. 351. Huther S. 16.

[4]) Vergl. Credner a. a. O. S. 634. de Wette S. 351. Reuß S. 135.

dann die Parallele Eph. 1, 4: ἐξελέξατο ἡμᾶς — εἶναι ἡμᾶς ἁγίους mit 1 Petri 1, 1. 2: ἐκλεκτοῖς — ἐν ἁγιασμῷ. Auch kommt das πρὸ καταβολῆς κόσμου (1 Petri 1, 20.) bei Paulus außer dieser Stelle nirgend vor. — Eph. 1, 9. bietet mit 1 Petri 1, 5. (Vergl. v. 20.) nur eine sehr weitläufige Gedankenparallele [1]); dagegen erinnert ἐκληρώθημεν (richtige Lesart in Eph. 1, 11. nach Tisch.) ganz an den petrinischen Gebrauch des κλῆρος (1 Petri 5, 3. Vergl. S. 342. Anm. 1. Aehnlich nur noch Col. 1, 12.), κληρονομία (1, 14. im allgemeinen Sinne des bestimmt zugesprochenen Besitzthums nur noch 1, 18. Col. 3, 24. Vergl. S. 61. Anm. 2.) an 1 Petri 1, 4. und περιποίησις (1, 14. und nirgend sonst in derselben Bedeutung. Die Stellen 1 Thess. 5, 9. 2 Thess. 2, 14. sind ganz anders) an 1 Petri 2, 9. Eph. 1, 12. ist von der Hoffnung des alten Bundesvolkes die Rede wie 1 Petri 3, 5.

Es folgt nun die specielle Danksagung und Fürbitte für die Leser (Eph. 1, 15—23.). Hierin ist 1, 18. die Hoffnung ganz in petrinischer Weise als der Mittelpunkt des Christenthums hervorgehoben (Vergl. S. 47.) und als Gegenstand derselben die κληρονομία genannt wie 1 Petri 1, 4. (Vergl. die Anm. zu Eph. 1, 14.). Weiter vergleicht man Eph. 1, 19. (τί τὸ μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας mit 1 Petri 1, 5: τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως [2]) und zu Eph. 1, 20., wonach Gott durch die Auferweckung Christi von den Todten seine Macht bewiesen hat, kann man vergleichen 1 Petri 1, 21. (Vergl. S. 43. 44.). Die bedeutendste Parallele des Kapitels ist aber jedenfalls Eph. 1, 20. 21. vergl. mit 1 Petri 3, 22. [3]). Uebereinstimmend ist nicht nur der Gedanke, daß der zur Rech-

[1]) Vergl. Credner a. a. O. S. 635.

[2]) Vergl. Credner a. a. O.

[3]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 25. Huther S. 18. Auffallend ist, daß Credner diese Parallele nicht bemerkt hat.

ten Gottes erhöhte Chriſtus zugleich über alle Engel erhaben iſt, ſondern auch das ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, wovon ſchon S. 424. die Rede war, und die Bezeichnung der himmliſchen Mächte durch ἐξουσία und δύναμις. Das petriniſche πορευθεὶς εἰς οὐρανόν iſt offenbar in das dem Apoſtel Paulus im Epheſerbriefe ſo geläufige ἐν τοῖς ἐπουρανίοις verwandelt und das ὑποταγέντων in v. 22. nachgebracht. Vergleicht man die bei ähnlichem Gedankeninhalt dem Ausdrucke nach ſo verſchiedenen pauliniſchen Stellen Phil. 2, 10. Col. 2, 10.[1]), ſo ſpringt der Parallelismus der Epheſerſtelle noch mehr in die Augen[2]).

Das zweite Kapitel enthält eine Ausführung darüber, daß die gleich heilsbedürftigen Juden und Heiden in Chriſto zu einer Gemeinde vereinigt ſind. Die Schilderung des vorchriſtlichen Zuſtandes berührt ſich in manchen Punkten mit ähnlichen petriniſchen. Man vergleiche Eph. 2, 3. (ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκῆς) mit 1 Petri 1, 14. 15. (μὴ συσχ. ταῖς πρότερον ἐπιθυμίαις — ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε. Vgl. v. 17: ἀνεστράφητε) und die σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι (1 Petri 2, 11.). Zu τὰ θελήματα τ. σ. vergl. τὸ θέλημα τῶν ἐθν. (1 Petri 4, 3.). und zu διάνοια, das ſich bei Paulus nur im Epheſerbrief und Col. 1, 21. findet: 1 Petri 1, 13. (ὅσφυες τ. διανοίας)[3]). Ferner findet ſich Eph. 2, 12. eine Hervorhebung der ἐλπίς wie 1, 18. (Vergl. die dortige Anm.); Eph. 2, 18. (δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν — πρὸς τὸν πατέρα) außer 3, 12. die

---

[1]) 1 Cor. 15, 24. gehört gar nicht hierher, da dort von der Ueberwindung der böſen Mächte die Rede iſt.

[2]) Mit Recht bemerkt Brückner a. a. O. S. 13., daß die petriniſche Stelle das Einfachere hat und alſo die complicirtere pauliniſche nicht vorausſetzen kann, wie ſie denn auch in dem πορ. εἰς οὐρ. ihr durchaus Eigenthümliches hat. Aber damit iſt nur die Nothwendigkeit gegeben, die Abhängigkeit auf Seiten des Pauluns zu finden.

[3]) Vergl. Credner a. a. O. S. 636. Guericke S. 461. Reuß S. 135.

einzige wirkliche pauliniſche Parallele zu 1 Petri 3, 18: ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ (Vergl. S. 129.)[1]); Eph. 2, 19. πάροικοι (nur hier) wie 1 Petri 2, 11. (1, 17.)[2]) und οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, das an das petriniſche οἶκος τοῦ θεοῦ erinnert (1 Petri 2, 5. 4, 17. Vergl. S. 130.). Endlich erinnert das ganze Bild vom Bau des Gotteshauſes (Eph. 2, 20—22.) an 1 Petri 2, 5. 6. Chriſtus wird nur hier bei Paulus der Eckſtein genannt[3]) und daß Petrus das Bild nicht aus der Epheſerſtelle entlehnt hat, folgt ſchon aus 1 Petri 2, 7., wo er ſeine Quelle angiebt (Vergl. übrigens S. 130. Anm. 1.). Das ἐν πνεύματι (Eph. 2, 22.) ſieht ganz nach einer pauliniſchen Interpretation des πνευματικός (1 Petri 2, 5.) aus. Auch das αὐξάνειν εἰς (Eph. 2, 21. Vergl. 4, 15. 16.), das ſonſt nicht mehr bei Paulus vorkommt, erinnert an 1 Petri 2, 2.

Das dritte Kapitel handelt von dem Myſterium der Heidenberufung, zu deſſen Verkündiger Paulus erwählt iſt, und ſchließt mit einem Gebete für die Heidenchriſten. Selbſt hier, wo das Thema ſo eigenthümlich pauliniſch iſt, fehlt es nicht an auffallenden Berührungen. Der merkwürdige, ſonſt im Neuen Teſtament nirgends vorkommende Gedanke, daß bei aller weſentlichen Identität die jetzige Verkündigung des göttlichen Erlöſungsrathſchluſſes alle frühere (prophetiſche) Offenbarung deſſelben weit übertrifft (Eph. 3, 5.), iſt 1 Petri 1, 10—12 in eigenthümlicher Weiſe durchgeführt[4]). Das ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη klingt ganz wie eine Reminiscenz aus 1 Petri 1, 12. und während die Stelle im Epheſerbrief ziemlich unmotivirt eintritt, ſteht ſie bei Petrus

---

[1]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 25.

[2]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 17. Credner S. 636.

[3]) Sonſt nennt ihn Paulus θεμέλιος κείμενος (1 Cor. 3, 11.), ein Bild, das er hier in eigenthümlicher Weiſe mit dem aus Petrus entlehnten verbindet. Uebrigens vergleicht die Stellen ſchon Schulze a. a. O. S. 20.

[4]) Die Stellen ſind ſchon verglichen von Schulze S. 16. und Credner S. 635.

mit dem Vorhergehenden im engſten Zuſammenhange (Vergl. S. 33. 34.). Die Berufung auf Gott als Schöpfer (Eph. 3, 9.) erinnert an 1 Petri 4, 19. Die contemplative Theilnahme der Engel an dem Erlöſungswerke (Eph. 3, 10.) iſt auch 1 Petri 1, 12. ausgeſprochen [1]). Ueber das Verhältniß der Stelle Eph. 3, 12. zu 1 Petri 3, 18. vergl. die Anm. zu Eph. 2, 18. Unbedeutender iſt das δυνάμει κραταιωθῆναι (Eph. 3, 16.) vergl. mit 1 Petri 1, 5. (ſiehe die Anm. zu Eph. 1, 19.) und das θεμελιοῦν (Eph. 3, 17., das bei Paulus nur noch Col. 1, 23. vorkommt) vergl. mit 1 Petri 5, 10. Vielleicht kann endlich noch die Doxologie Eph. 3, 21. mit den petriniſchen (4, 11. 5, 11.) verglichen werden, mit denen ſie mehr Aehnlichkeit zu haben ſcheint, als mit den ſonſtigen pauliniſchen. —

Das vierte Kapitel beginnt mit einer Ermahnung zu der aus dem Weſen der Kirche hervorgehenden Pflicht der ἑνότης (4, 1—16.). Schon 4, 1. wird dieſe erſte Ermahnung auf die Berufung der Chriſten gegründet, wie 1 Petri 1, 15. die erſte der petriniſchen. 4, 3. wird wieder die Hoffnung in ganz ähnlicher Weiſe hervorgehoben, wie 1, 18. 2, 12. Eph. 4, 7. 11. 12. hat eine Gedankenparallele an 1 Petri 4, 10., wo auch die Beſtimmung der beſonderen Gaben zum allgemeinen Nutzen hervorgehoben wird. Bemerkenswerth iſt beſonders die allgemeine Bezeichnung dieſer Beſtimmung durch εἰς ἔργον διακονίας. Während noch der neueſte Ausleger des Epheſerbriefs [2]) zugeſteht, daß bei Paulus die διακονία immer den amtlichen Dienſt in der Kirche bezeichnet (und dadurch ſich zu einer ganz falſchen Erklärung der

---

[1]) Vergl. Credner a. a. O. S. 636. Die beiden in ihrer Art einzigen Stellen erläutern ſich gegenſeitig und ſind dazu mit Recht auch von den Kommentatoren benutzt worden. Vergl. Harleß (Kommentar über den Brief Pauli an die Epheſer. Erlangen 1834.) S. 301. und Steiger a. a. O. S. 143.

[2]) Vergl. Meyer, kritiſch-exeget. Handbuch zum Brief an die Epheſer. 2. Aufl. Göttingen 1853. S. 168.

Stelle verleiten läßt), entspricht die allgemeine Bedeutung, die das Wort ausnahmsweise hier hat, ganz dem Gebrauch des διακονεῖν in der petrinischen Stelle (Vergl. auch 1 Petri 1, 12. und S. 340.). Auch mag erwähnt werden, daß das Bild vom Hirten für die Leiter der Gemeinde (1 Petri 5, 2.) sich bei Paulus nur in dieser Stelle findet. — Findet man endlich in 4, 8—10. eine Beziehung Christi zu den Hadesbewohnern, so weist das deutlich auf 1 Petri 3, 19. 4, 6. hin. Es giebt keine andere Neutestamentliche Stelle, welche eine solche erwähnt.

In der Schilderung des vorchristlichen Zustandes, an den sich die folgenden allgemeinen Ermahnungen anschließen (Eph. 4, 17—24.), ähnlich wie auch die allgemeinen Ermahnungen 1 Petri 1, 14—19. auf den vorchristlichen Zustand zurückblicken, fehlt es wieder, wie schon am Anfange des zweiten Kapitels, nicht an auffallenden Aehnlichkeiten. Die ματαιότης τοῦ νοός (v. 17.) erinnert an die ματαία ἀναστροφή (1 Petri 1, 18.), die διάνοια (v. 18.) an 1 Petri 1, 13. (Vergl. Anm. zu 2, 3.), die ἄγνοια (v. 18.), die sonst bei Paulus nicht vorkommt, an die eigenthümlich petrinische (Vergl. Abschn. II. §. 4. C.) ἄγνοια (1 Petri 1, 14.), die προτέρα ἀναστροφή (v. 22.) an das πρότερον (1 Petri 1, 14.) und die bei Petrus so häufig genannte ἀναστροφή (1 Petri 1, 15. 17. 18. 2, 12. 3, 1. 2. 16), das ἀποθέσθαι (v. 20.) an das ἀποθεμένοι (1 Petri 2, 1. Vergl. S. 424.)[1].

Unter den speciellen Ermahnungen (Eph. 4, 25—32.) findet sich 4, 27. die Warnung davor, daß man dem Verleumder keinen Anstoß gebe, welche ein Hauptthema des Petrusbriefes ist (2, 12. 3, 16. 4, 14. 15. Vergl. Abschn. IV. §. 1. B.); 4, 28. die Warnung vor Diebstahl, welche sich außer der ganz allgemeinen Aufzählung der Gebote Röm. 13, 9. (2, 21.) sonst bei Paulus nicht findet, und an 1 Petri

[1]) Manches davon ist auch bei Credner a. a. O. S. 636. bemerkt.

4, 15. erinnert, endlich die Ermahnung εὔσπλαγχνοι zu ſein, (ein Wort, das ſonſt bei Paulus nicht mehr vorkommt), wie 1 Petri 3, 8.[1]).

Das fünfte Kapitel wird eingeleitet mit einem Blick auf das Vorbild Chriſti, deſſen Hervorhebung dem petriniſchen Briefe ganz beſonders eigen iſt. (Vergl. S. 213.). Die allgemeinere Faſſung des Begriffs der εἰδωλολατρεία 5, 5. erinnert an 1 Petri 4, 3. (Vergl. S. 113.), die Gegenüberſtellung des Lichts und der Finſterniß (5, 8.) an 1 Petri 2, 9.[2]). Von Eph. 5, 21. an beginnen die ſpeciellen Ermahnungen. Dieſelben beginnen mit denſelben Worten, mit denen ſie 1 Petri 5, 5. abſchließen (ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις)[3]), ja vielleicht erklärt ſich die exegetiſche Schwierigkeit in der ſprachlichen Faſſung dieſer Worte, deren Löſung noch nicht gelungen iſt[4]), einfach aus einer Reminiscenz an den petriniſchen Ausdruck, der in ſeinem Contexte gar keine Schwierigkeit hat.

Auf die pauliniſchen Eigenthümlichkeiten in der Lobpreiſung des ehelichen Verhältniſſes (Eph. 5, 22—33.) haben wir ſchon Abſchn. IV. §. 1. B. hingewieſen. An Petrus erinnert nur die Verweiſung auf das Vorbild Chriſti (Vergl. Anm. zu Eph. 5, 1.), das τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν (1 Petri 3, 1. 5.)[5]) und das ἐν φόβῳ Χριστοῦ, das wie eine Erklärung des petriniſchen ἐν φόβῳ (3, 2.) erſcheinen könnte (freilich im pauliniſchen Sinne. Vergl. S. 170.), obwohl daſſelbe der allgemeinen Ermahnung (v. 21.) angefügt iſt.

[1]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 23.

[2]) Vergl. Credner a. a. O. S. 636.

[3]) Dieſe auffallende Parallele iſt ſchon oft bemerkt worden. Vergl. Schulze a. a. O. S. 29. Credner S. 637. de Wette S. 352. Guericke S. 461. Reuß S. 135. Aber mit Recht hat Brückner a. a. O. S. 13. die Unabhängigkeit des petriniſchen Ausdrucks geltend gemacht.

[4]) Harleß verzweifelt geradezu an ihrer Löſung (a. a. O. S. 487.).

[5]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 23. de Wette S. 352. Guericke S. 461. Huther S. 16.

Ebenſo erinnert in der Ermahnung an die Sklaven (Eph. 6, 5—9.) das μετὰ φόβου καὶ τρόμου (6, 5.) an das petriniſche ἐν παντὶ φόβῳ (2, 18.)[1]), während Paulus ſonſt ſeinen eigenen Weg geht. (Vergl. Abſchn. IV. §. 1. B.)

Endlich folgt die Schlußermahnung (Eph. 6, 10—20.), über die wir im Allgemeinen ſchon oben geſprochen haben. Ihr Thema iſt das στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, womit zu vergleichen iſt 1 Petri 5, 8. 9. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος — ᾧ ἀντίστητε[2]). Bemerkenswerth iſt, daß der Teufel außer in den Paſtoralbriefen nur hier διάβολος genannt wird, ſonſt bei Paulus immer (8 Mal) σατανᾶς.

Der Schluß des Briefes (Eph. 6, 21—24.) bietet wenig Bemerkenswerthes[3]): Die Aehnlichkeit beſchränkt ſich darauf, daß Tychicus v. 21. πιστός genannt wird, wie Silvanus 1 Petri 5, 12. (So nennt aber Paulus auch ſonſt ſeine Gefährten. Vergl. Col. 4, 7. 9. 1 Cor. 4, 17.); und daß der Schlußſegenswunſch mit εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς beginnt (v. 23.), wie 1 Petri 5, 14. Doch erſcheint dieſer wenigſtens bei Petrus gewiß aus dem hebräiſchen שָׁלוֹם לָכֶם entlehnte Ausdruck auch ſonſt bei Paulus (Gal. 6, 16.) und 3 Joh. 15.

Ziehen wir aus dieſen Vergleichungen das Reſultat, ſo läßt ſich freilich weder die Rückſichtnahme eines Briefes auf den andern noch die Abhängigkeit des Epheſerbriefes von dem petriniſchen mit derſelben Evidenz nachweiſen, wie beim Römerbriefe. Allein zahlreiche Indicien ſind für beides vorhanden und das im §. 4. gewonnene Reſultat verſtärkt ihre Bedeutung. Aber auch abgeſehen von dieſem erhellt ſoviel, daß, wenn ein Verwandtſchaftsverhältniß beider Briefe zugegeben wird, die Abhängigkeit des petriniſchen Briefes keines-

[1]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 22. Hug II. S. 465. de Wette und Guericke a. a. O.

[2]) Vergl. Schulze a. a. O. S. 29. Credner S. 637.

[3]) Vergl. Credner a. a. O. S. 637.

wegs so ausgemacht ist, als es bisher stets angenommen war [1]), vielmehr in den Stellen, wo ein kritisches Urtheil möglich ist, alles für die Abhängigkeit des Epheserbriefes spricht, da das Uebereinstimmende nirgend etwas eigenthümlich Pauliniſches, vielmehr meist etwas bei Paulus ganz vereinzelt Vorkommendes ist, während sich umgekehrt zweifellose petriniſche Eigenthümlichkeiten in diesem und nur in diesem Briefe finden. Da somit zum mindesten eine Benutzung des Epheserbriefs von Seiten des Petrus sich durch nichts beweisen läßt, so ist auch auf diesem Punkte unsere Bestimmung der Abfassungszeit des petriniſchen Briefes gegen jeden Einwand sicher gestellt.

[1]) Die Ausnahme, die Schwegler a. a. O. II. S. 7. macht, hängt damit zusammen, daß er dem (unechten) Epheserbrief einen noch späteren Ursprung zuerkennt, als dem petriniſchen.

Druckfehler.

(Kleine Ungleichheiten und Ungenauigkeiten in Accentuation und Interpunktion bitte ich den geehrten Leser zu entschuldigen.)

S. 35. Z. 14. v. o. lies 1, 13. statt 1. 13.
" 45. " 5. v. o. " 3, 1. " 13, 1.
" 54. " 11. v. o. " 96, 3. " 96. 3.
" 85. " 17. v. o. " 2, 17. " 3, 17.
" 131. " 5. v. o. " 2, 5. " 2, 4.
" 170. A. 1. Z. 2. v. o. lies 1, 17. statt 2, 17.
" 177. A. 1. Z. 9. v. o. lies und statt um
" 203. Z. 19. v. o. lies 2, 22—25. statt 2, 22. 25.
" 210. " 15. v. o. derselbe Fehler.
" 210. " 6. v. o. lies 2, 21. 23. statt 2, 23.
" 261. Z. 15. v. o. fehlt (2, 24.)
" 278. A. 1. Z. 8. v. o. lies 53, 7. statt 53. 7.
" 294. Z. 17. v. o. lies 2, 21. statt 2, 12.

Inhalt.

Seite.

Einleitung 1

Erſter Abſchnitt.

Petrus, der Apoſtel der Hoffnung. 25

§. 1. Die Bedeutung der Hoffnung im Zuſammenhange des erſten Briefes Petri. 28

§. 2. Bibliſch-theologiſche Grundlegung für die Betrachtung des Lehrſtücks von der Hoffnung. 50

A. Die Lehre Chriſti nach den ſynoptiſchen Evangelien. . . 50

B. Johannes. 55

C. Jacobus und die Apokalypſe. 57

D. Paulus. 59

E. Der Hebräerbrief. 67

§. 3. Das Lehrſtück von der Hoffnung bei Petrus. 69

§. 4. Die Nähe der Paruſie. 80

§. 5. Die pſychologiſche Baſis dieſer Lehreigenthümlichkeit. 88

Zweiter Abſchnitt.

Petrus, der Apoſtel der Beſchneidung. 98

§. 1. Die Leſer des erſten Briefes Petri. 99

§. 2. Die Realiſirung des Altteſtamentlichen Ideals in der judenchriſtlichen Gemeinde. 116

A. Das Eigenthumsvolk und die Heerde Gottes. 117

B. Das heilige Prieſterthum und das geiſtliche Gotteshaus.. 125

C. Die göttliche Erwählung und die Erdenwallfahrt. 133

§. 3. Das Verhältniß der Heidenchriſten zu der judenchriſtlichen Urgemeinde. 144

§. 4. Altteſtamentliche Anſchauungen des Apoſtel Petrus. 159

A. Glaube und Gehorſam 160

B. Knechtſchaft und Kindſchaft. 164

C. Die Lehre von der Sünde. 173

D. Die Lehre vom Worte, vom Geiſte und von Gott. . . . 181

Seite.

Dritter Abſchnitt.

Petrus, der Apoſtel Jeſu Chriſti. 198
§. 1. Das petriniſche Zeugniß von Chriſto. 199
A. Das grundlegende Zeugniß der petriniſchen Reden. . . . 199
B. Das aufbauende Zeugniß des erſten Briefes Petri. . . . 208
§. 2. Die Erſcheinung und Predigt Chriſti unter den Todten. 215
A. Die Geſchichte der Exegeſe. 216
B. Das bibliſch-theologiſche Reſultat. 227
§. 3. Die Lehre von der Perſon Chriſti. 235
A. Bibliſch-theologiſche Grundlegung. 235
B. Der Standpunkt der petriniſchen Lehranſchauung. 241
§. 4. Die Sündenvergebung und ihre Vermittlung durch den Tod Chriſti. 256
§. 5. Die Geiſtesmittheilung und die Erlöſung von der Sünde durch den Tod Chriſti. 274
§. 6. Die Hoffnung und ihre Vermittlung durch die Auferſtehung und Erhöhung Chriſti. 297
§. 7. Die Bedingungen der Heilserlangung. 306
A. Die Buße und die Taufe. 306
B. Der Glaube und die Gemeinſchaft mit Chriſto. 320

Vierter Abſchnitt.

Petrus, der Mitälteſte. 333
§. 1. Die Paräneſe des erſten Briefes Petri. 335
A. Die chriſtliche Bruderpflicht und die Gemeindeordnung. . 335
B. Das Verhalten der Chriſten gegenüber der ungläubigen Welt und ihren Lebensordnungen. 347
§. 2. Die Parakleſe des erſten Briefes Petri und die äußere Lage der Gemeinden. 358
§. 3. Die Abfaſſungszeit des erſten Briefes Petri. 362

Fünfter Abſchnitt.

Petrus und Paulus. 374
§. 1. Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen über das Verwandtſchafts-verhältniß zwiſchen dem petriniſchen und den pauliniſchen Briefen. 375
§. 2. Die Eigenthümlichkeit der petriniſchen Lehrſprache. 381
§. 3. Der erſte Brief Petri und die pauliniſchen Briefe im Allgemeinen. 391
§. 4. Der erſte Brief Petri und der Römerbrief. 406
§. 5. Der erſte Brief Petri und der Epheſerbrief. 425

Register.

(Um den Gebrauch des Buches zur Erklärung des erſten Briefes Petri und der petriniſchen Reden zu erleichtern, geben wir außer denjenigen Seiten, auf welchen die einzelnen Verſe ſich im Ganzen erklärt finden, auch diejenigen an, wo einzelne Begriffe und Ausdrücke ausführlicher erörtert werden. Wo Anmerkungen genannt ſind, iſt meiſt auch der Text der danebenſtehenden Seite mit zu vergleichen. Diejenigen Seiten, auf denen einzelne Stellen citirt werden, ohne daß etwas Neues zur Erklärung hinzukommt, ſind nicht mit aufgeführt.)

1 Petri I.

V. 1. ἀπόστολος Ἰ. Χρ. 198.
ἐκλεκτοί 134—36. A. 1.
παρεπίδημοι 28—30.
ἐκλ. παρ. 30. 31. A. 1.
" 2. πρόγνωσις 136. A. 1. 192. 209.
θεοῦ πατρός 243. 44.
ἁγιασμὸς πνευμ. 127. A. 1. 129. 189. 275.
ὑπακοή 161. A. 2. 322.
ῥαντισμὸς αἵμ. 269—271. A. 1.
εἰς ὑπ. καὶ ῥαντ. 272. 73.
χάρις 192. 93.
χάρις-πληθυνθ. 399. 400.
" 3—12. Gedankengang 31. 32. 34. A. 1.
" 3—5. " " " " 33.
" 3. εὐλογητὸς ὁ θεός 400. 401.
θεὸς καὶ πατὴρ 243. 401.
ὁ κύριος ἡμῶν 212.
ἔλεος 193.
ὁ ἀναγεννήσας 173.
V. 3. ἀναγ. εἰς ἐλπίδα 37—39. A. 1. 300. A. 2.
ἐλπὶς 301. A. 1.
ζῶσα 39. A. 1. 92. A. 2. 93.
δι' ἀναστάσ. Ἰ. Χρ. 299. A. 1. 300.
" 4. κληρονομία 73. 142. 43.
ἀφθ. καὶ ἀμ. καὶ ἀμ. 74. A. 1.
τετηρημ. — φρουρουμ. 33. A. 1.
" 5. δύναμις θεοῦ 189. A. 1. 192.
πίστις 322. 326.
σωτηρία 78. 79. A. 1.
ἑτοίμη 81.
ἀποκαλυφθῆναι 87. A. 1.
καιρὸς ἔσχατος 75. 83. 85. 87.
V. 6—9. 33.
V. 6. 7. 27. 353.
" 6. ὀλίγον 353.
εἰ δέον 354. 55.
ποικίλ. πειρασμ. 357.
" 7. τὸ δοκίμιον τ. πιστ. 322. 26.
πολυτιμότερον 281. 82.

V. 7. χρυσίου 354.
ἔπαινος καὶ δ. καὶ τ. 75. A. 1.
ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ. 81. 87. A. 1.
= 8. χαρὰ δεδοξασμένη 76—78.
πιστεύειν 42. A. 1. 325.
= 9. κομίζεσθαι τὸ τέλος 70.
τὸ τέλος τῆς πίστεως 322.
σωτηρία 78. 79. A. 1.
σωτ. ψυχῶν 251. 52.
= 10—12. 33. 34. A. 1. 108. 209.
= 10. σωτηρία 79.
χάρις 192. 93.
= 11. τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα 189.
πνεῦμα Χρ. 246—50.
προμαρτυρόμενον κτλ. 209. 245.
τὰ παθήματα 210.
αἱ δόξαι 209. 211.
= 12. ἀποκαλύπτεσθαι 87. A. 1.
αὐτά — ἅ 33. A. 2.
ἀνηγέλλη ὑμ. 209. 365.
οἱ εὐαγγελ. ὑμ. 333.
πν. ἅγ. ἀποστ. 189. 249.
= 13. διό 35. A. 1.
ἀναζ. τ. ὀσφ. 94. A. 1. 95.
νήφοντες 95. A. 1. 96.
τελείως 93. A. 1.
ἐλπ. — χάριν 35. 36. A. 1. 42. 214.
ἀποκάλυψις Ἰ. Χρ. 36. A. 1. 87. A. 1.
V. 14—II, 10. 40.
V. 14—16. 40. A. 1.
= 14. ὡς 277.
τέκνα 172.
ὑπακοή 161. A. 2. 322.
ἄγνοια 176. 178. A. 1.
ἐπιθυμίαι 175. 80.
= 15. καλεῖν 141. 192.
ἅγιος 191.
V. 16. 127. 29. 275.
V. 17—21. 40. A. 1.
= 17. πατήρ 172. A. 1. 173.
V. 17. ὁ κρίνων 191.
κρ. κατὰ τὸ ἑκ. ἔργον. 323. A. 1.
φόβος 168. 170. A. 1.
παροικία 30.
= 18. εἰδότες κτλ. 214. A. 1. 282. 283. A. 1. 2.
φθαρτός 74. A. 1.
λυτροῦσθαι 276. A. 1. 2.
ματαία ἀναστρ. 179. A. 2.
πατροπαράδ. 174. A. 2. 179. A. 2.
= 19. τίμιον 277. 81. 82.
ἀμνός 277. 78.
ἄμωμος καὶ ἄσπιλος 210. 278. —82.
= 20. προεγνωσμ. 136. A. 1. 192. 209. 245. 46.
πρὸ κατ. κοσμ. 140. 246.
φανερωθείς 87. A. 1. 209. 245. A. 2.
ἐπ' ἐσχ. τ. χρ. 83. 85. 87.
δι' ὑμᾶς 42. A. 1.
V. 21. 42—44. 214. 298—300. 325.
πιστεύειν εἰς θεόν. 42. A. 1. 325.
δι' αὐτοῦ 324.
ἐγείραντα 211.
δόξα 209. 211.
δόντα 243.
ὥστε-εἰς θ. 42. A. 1.
ἡ πίστις 325.
V. 22—25. 40.
= 22. ἡ ψυχή 251. 52.
ἁγνίζειν 127. 275.
ὑπακοή 161. A. 2. 322.
φιλαδελφία 335.
ἀνυπόκριτος 336.
καρδία 385.
ἐκτενῶς 336. A. 1.
= 23. ἀναγεγεννημένοι 40. A. 2. 323. A. 3.
ἐκ σπορᾶς 184. A. 2.

V. 23. διὰ λόγου 183. A. 2. 184. A. 2. 186. A. 1.
ζῶν καὶ μένων 184. A. 1.
V. 25. 182. A. 2. 183. 365.
κύριος 211.

1 Petri II.

V. 1—10. 40.
V. 1—3. 41.
V. 1. 41. A. 1. 335. 36.
V. 2. 3. 214.
V. 2. 186—88. 327. 28.
ἀρτιγεννᾶ. βρέφη 172. 188. A. 1.
λογικὸν γάλα 186. A. 2.
σωτηρία 78.
V. 3. 212. 327. 28.
V. 4—10. 41. 73. 116.
V. 4. 209.
πρὸς ὃν προσερχ. 328.
λίθος 130.
ἐκλεκτός 139. A. 1.
V. 4. 5. 214. A. 2. 407.
5. οἰκοδομεῖσθε 41. A. 2. 208.
οἶκος 130.
πνευματικός 128. A. 1. 131. A. 1. 275.
ἱεράτευμα ἅγ. 127—29.
ἀναφ. θυσίας 128.
διὰ Ἰησ. Χρ. 295—97.
= 6. τίθημι 243.
λίθος 130.
πιστεύειν 324.
= 7. ἡ τιμή 323. A. 1.
πιστεύειν 162. 325.
κεφ. γων. 130.
Citat 203. 210. A. 3.
V. 8. 137—39. 176.
ἀπειθεῖν τῷ λ. 161. 183.
V. 9. 116. A. 1.
γένος ἐκλ. 134—136.
βασίλειον ἱεράτευμα 125. A. 1.
ἱερατ.-ἅγιον 127—29.
λαὸς εἰς περιπ. 117—119.
καλεῖν 141. 192.
V. 9. σκότος 181. A. 1.
V. 10. 119. A. 1.
V. 11—IV, 6. 44.
= 11. ὡς παρ. κ. παρ. 30. 44. A. 1. 348.
σαρκικαὶ ἐπιθ. 174. 75.
ψυχή 251. 52.
V. 12. 347. 48.
ἔθνη 121.
καταλαλεῖν 356.
κακοποιός 367.
ἐποπτεύειν 361.
δοξάζειν 192.
V. 13—17. 45. 348. 49.
= 13. κύριος 211.
ὡς 277.
= 14. ὡς 277.
κακοποιός 367.
V. 15. 347. 49.
ἀγνωσία 361.
V. 16. 359.
ὡς 277.
ἐλεύθεροι 165. 66. 276. 349.
θεοῦ δοῦλοι 165.
= 17. πάντας τιμήσατε 339.
τ. ἀδελφ. ἀγαπ. 335.
τ. θεὸν φοβεῖσθε 168.
τ. βασ. τιμᾶτε 349.
V. 18—25. 45. 350.
= 18. φόβος 168. A. 2.
= 19. χάρις 194. A. 1. 282. 355.
συνείδησις θεοῦ 168. A. 2.
= 20. ἁμαρτάνοντες 359.
κολαφιζόμενοι 358.
χάρις. siehe 2, 19.
= 21. καλεῖν 141.
ὅτι 285.

V. 21. πάσχειν 210.
ὑπὲρ ἡμῶν 260. 61.
Vorbild Chriſti 213. 285. 294. 354.
V. 22. 23. 282.
V. 22. 174. 203. 210. A. 3.
V. 23. 210. 347.
ὁ κρίνων 191.
V. 24. 174. 263—66.
αἱ ἁμαρτίαι 174. 263. A. 3.
ἐν τῷ σώματι 267. 68. A. 1. 273.
V. 24. ἐπὶ τὸ ξύλον 210. 263. A. 2. 266. 67. A. 1. 2.
ἵνα-ζήσωμεν 284—87.
ζῆν τ. δικ. 167.
= 25. πλανᾶσθαι 180.
ἐπεστράφητε 307.
ποιμήν 122. A. 1.
ἐπίσκοπος 341.
ψυχή 251. 52.

1 Petri III.

V. 1—6. 45. 351.
V. 1. 2. 348.
= 1. ἀπειθεῖν τ. λόγῳ 161. 183.
V. 2. 361.
φόβος 168. A. 2.
= 4. ὁ κρυπτὸς τ. κ. ἀ. 385.
πραΰς 339.
= 5. ἐλπίζειν εἰς θεόν 46.
V. 6. 109. 110—112.
ἀγαθοποιεῖν 367.
V. 7. 45. A. 1. 352.
συγκλ. χαρ. ζ. 46. 71. 75. 193.
V. 8. 45. A. 1. 347.
ὁμόφρ.-εὔσπλ. 336.
ταπεινόφρονες 339.
V. 9—IV, 6. 45. 46.
V. 9. 27. 46. 47. 347.
λοιδορία 356.
εὐλογεῖν — γία 70.
καλεῖν, 141.
κληρονομεῖν 74.
V. 10. 11. 347.
V. 12. 191.
δίκαιοι 167.
V. 13. 213. A. 2. 294.
V. 14. 355.
πάσχοιτε 355. A. 1.
V. 14. 15. 170.
= 15. ἁγιάζειν 168. A. 2. 212.
V. 15. κύριος 212. 214.
ἀπολογία 347. 48. 58.
ἐλπίς 47. 358. A. 1.
πραΰτης 339.
φόβος 168. A. 2.
V. 16. 361.
καταλαλεῖν 357.
ἐν Χριστῷ 329.
V. 17. 282.
εἰ-θεοῦ 354. 355. A. 1.
κακοποιεῖν 359. 367.
= 18—20. Zuſammenhang 231. A. 3.
= 18. περὶ ἁμαρτιῶν 259.
πάσχειν 210.
δίκαιος 167. 210.
ὑπέρ 260. 61.
ἄδικοι 174.
Vorbild Chriſti 213. 285. 294. 354.
προσάγειν 128. 259. A. 1.
θανατωθ.-ζωοπ. 209.
ζωοποιηθείς 231. A. 1.
σαρκί-πνεύματι 250—54.
V. 19. 20. 177. 227. Abſchn. III. §. 2.
= 19. ἐν ᾧ 231. 254. 55.
πνεύματα 229. 30. 255.
πορευθείς 211. A. 2.
= 20. ἀπειθεῖν 160. 176.
δι' ὕδατος 313. A. 1.

V. 21. ὃ καὶ ὑμᾶς σώζει 310—314.
σώζει 310.
βάπτισμα 321.
οὐ — ῥύπου. 314.
V. 21. συνειδήσεως — θεόν 315—319.
δι' ἀναστάσεως 302. 304. 320.
= 22. 211. 12. 243.
πορευθείς 211. A. 2.

1 Petri IV.

V. 1. 288—291. 294. 355.
Vorbild Chriſti 213. 285. 354.
σάρξ Chriſti 251. 52.
ὑπὲρ ἡμῶν 260. 288.
ὁ παθὼν ἐν σαρκί 289. A. 1. 2. 357.
πέπανται ἁμαρτίας 290. 91. A. 2.
V. 2—4. 290. 91.
= 2. ἀνθρώπων ἐπιθυμίαι. 174. A. 1. 175.
V. 3. 4. 112—114.
V. 4. 356. 361.
V. 5. 47. 75. 214.
ἑτοίμως 81.
κρίνειν 191.
V. 6. 228. Abſchn. III. §. 2.
εἰς τοῦτο 177. A. 1.
νεκροί 228—229.
ζῇν κατὰ θεὸν 71. A. 1.
V. 7—V, 11. 47.
V. 7—11. 47.
= 7. τὸ τέλος 48. 81.
νήφειν 95. A. 1. 96.
ἐκτενής 336.
V. 8—11. 410. 11.
V. 8. 337. A. 1.
= 9. φιλόξενοι 340.
ἄνευ γογγυσμοῦ 336.
V. 10. 11. 340.
= 10. χάρις 192. 193.
V. 10. δοξάζειν 192. 296. A. 1.
= 11. διὰ Ἰησ. Χρ. 295—97.
Doxologie 75. 212. A. 1.
V. 12—19. 47. A. 1.
V. 12. 356. 61.
πύρωσις πρὸς πειρ. 353. 54.
V. 13. 27. A. 2. 48. 71. 81. 213. 285. 291—94. 354. 55. 56. 361.
= παθήμ. — δόξα 209.
ἀποκάλυψις τ. δόξης 75. 87. A. 1.
V. 14. 275. 355. 361.
ἐν ὀνόματι χρ. 356.
τὸ τ. δόξης πν. 77. 189.
V. 15. 282. 358. 59.
κακοποιός 367.
ἀλλοτριοε πίσκοπος 359.
V. 16. 192. 361. 67.
χριστιανός 357. A. 2. 362. A. 5.
V. 17. 81. 88. 191. 354. 356.
οἶκος τ. θεοῦ 130.
ἀπειθεῖν τ. εὐαγγ. 161. 176. 183.
= 18. ὁ δίκαιος 167.
μόλις 354.
σώζεται 78.
V. 19. 354. 56.
θέλημα θ. 354.
πιστός 326.
κτίστης 190.
ψυχή 251. 52.
ἀγαθοποιΐα 367.

1 Petri V.

V. 1—5. 47. 341. ff.
V. 1. 209. 294. A. 2. 328.
συμπρεσβύτερος 333.
μάρτυς 198.
V. 1. ὁ — κοινωνός 48. A. 1. 75. 355.
V. 2. 341.
ποίμνιον τ. θ. 121.

V. 3. 342.
οἱ κλῆροι 342. A. 1. 344. A. 1.
V. 4. 48. 81. 215.
φανερωθείς 75. 87. A. 1.
ἀρχιποιμὴν 70. 121. 212.
στέφανος τ. δοξ. 70. 75.
= 5. νεώτεροι 343. 44–46.
ταπεινοφροσύνη 190. 339.
χάρις 194.
V. 6—9. 48.
V. 6. 190. 339. 354.
V. 7. 190.
V. 8. 9. 47. A. 1.
= 8. νήφειν 96.
γρηγορεῖν 95.
V. 9. 356.
πίστις 326.
ἀδελφότης 335. 355. 361.
V. 10. 26. A. 1. 48.
χάρις 192. 93.
αἰων. δόξα 75. 142.
ὀλίγον 353.
καλεῖν 141. 192.
καταρτίσει — θεμελ. 192.
= 11. Doxologie 192.
V. 12—14. 48.
V. 12. 365. A. 1.
= 12. Σιλουανός 363.
πιστὸς ἀδελφὸς 326. 335.
ὡς λογίζομαι 363. A. 3.
ἐπιμαρτυρεῖν. 208. 335.
= 13. Βαβυλών 362. A. 1. 4.
συνεκλεκτή 134. A. 2.
Μάρκος 363. A. 4.
= 14. οἱ ἐν Χριστ. 329.
εἰρήνη ὑμ. 399.

Actorum I.

V. 16. 189.
V. 21. 22. 198.
= 22. μάρτυς τ. ἀναστ. 198. 205.
V. 22. Himmelfahrt 206.
V. 24. 25. 6. A. 1.

Actorum II.

V. 14—36. 49. 199.
V. 16. 275.
V. 17. 18. 189.
= 17. ἐν τ. ἐσχ. ἡμέρ. 84.
= 18. δοῦλοι 165.
V. 19. 20. 84. A. 1.
= 20. ἡμέρα κυρίου 49. 87. 191.
= 21. σωθήσεται 78.
= 22. ἀποδεδειγμ. ἀπὸ θ. 200. A. 3. 241.
σημείοις — ὁ θεός 241. 42.
V. 23. 24. 204.
= 23. πρόγνωσις 136. A. 1. 192. 202. A. 1.
= 24. οὐκ ἦν δυνατόν 253. A. 1.
V. 25—32. 205.
V. 31. 233. A. 2. 3. 255.
V. 32. 198. 205.
V. 33. 244.
τῇ δεξίᾳ τ. θ. ὑψ. 205. A. 3. 207.
ἐπαγγελία τ. πν. 206. A. 1. 275. 249.
πατήρ 242.
V. 34. 35. 207.
= 36. ἀσφαλῶς γιν. 321.
οἶκος Ἰσρ. 147.
κύριος 207.
Χριστὸν ἐποίησεν 199. 242.
V. 38. 309. 319. 21.
μετανοεῖν 306.
βαπτίζεσθαι ἐπὶ τ. ὀν. 307. 320. 21. 25.

V. 38. ἄφεσις ἁμαρτ. 257. 308. 321.
δωρεὰ τ. ἁγ. πν. 274. 308.
V. 39. 141. 148. A. 1.
= 40. σώζεσθαι 78. 309. 21.
= γενεὰ σκολιά 86.

Actorum III.

V. 6. 241.
V. 12—26. 49. 199.
= 13. παῖς θεοῦ 165. 203. A. 2. 241.
δοξάζειν 205. 242.
= 14. δίκαιος 167. 203. 4. 242.
V. 15. 204.
ἀρχηγὸς τ. ζωῆς. 71. 253. A. 1. 298.
μάρτυρες 198. 205.
= 16. πίστις τοῦ ὀνομ. αὐτ. 320. 324. A. 1.
τὸ ὄνομα αὐτ. 201. 325.
ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ 324. A. 1.
= 17. ἄγνοια 176. 178. A. 1.
V. 18. 192. 202. 258.
πάσχειν 210.
= 19. μεταν. οὖν 258. A. 1.
ἐπιστρέφειν 306.
ἐξαλειφθῆναι 176. 257.
V. 19. καιροὶ ἀναψ. 72. 75. 86. A. 1. 87. 145.
= 20. ἀποστέλλειν 87. A. 1.
προκεχειρισμένος 241. A. 2.
= 21. ὃν — δέξασθαι 207.
χρόνοι ἀποκαταστ. 85. A. 2. 86. 297.
V. 22. 200. 241.
= 23. ἀκούειν 160.
ἐξολεθρευθήσεται. 120. 21. 22. 135. 176.
V. 24. 84. 85. A. 1.
προφῆται 200.
V. 25. 26. 149. A. 1.
= 26. πρῶτον 148.
ἀνίστημι 242. A. 1.
παῖς θεοῦ siehe 3, 13.
ἀποστέλλειν 87. A. 1.
ἐν τ. ἀποστρέφειν 149. A. 2.

Actorum IV.

V. 8—12. 199.
V. 10. 201. 204.
ὄνομα Ἰησ. 320.
Ἰησ. Χρ. ὁ Ναζωρ. 241.
= 11. λίθος 130. 203.
γενόμενος 242.
V. 12. 199.
ἡ σωτηρία 78. 177. A. 1. 305.
ὄνομα 320.
V. 19. 199. 350.
ἀκούειν 161.
V. 24—30. 6. A. 1.
V. 24. 190.
V. 25. 26. 203.
= 27. ἅγιος 204. 242.
παῖς θεοῦ 165. 203. A. 2. 241.
ἔχρισας 201. 241.
= 28. ἡ χεὶρ θεοῦ 190.
προορίζειν 192. 202.
= 29. δοῦλοι θεοῦ 165.
ὁ λόγος θεοῦ 183.
= 30. ἡ χεὶρ θ. 190.
ὄνομα 201. 320.
ἅγιος παῖς θ. siehe 4, 27.

Actorum V.

V. 29—32. 6. A. 1. 199.
V. 29. 199. 350.
πειθαρχεῖν 161.
V. 30. 204.
ξύλον 210.
V. 31. 305. A. 1. 309. 319. 20.
ἀρχηγός 212.
σωτήρ 78.
V. 31. ὑψ. τ. δεξ. 205. A. 3. 207.
δοῦναι μετάν. 306. A. 1.
Ἰσραήλ 145.
ἄφεσις ἁμαρτ. 257.
= 32. μάρτυρες 198. 206.
τὸ πν. τ. ἅγ. 206. A. 2. 275.
ὃ ἔδωκεν 274. 308.
τοῖς πειθαρχοῦσιν 160. A. 1. 322.

Actorum VI.

V. V. 2—4. 6. A. 2.

Actorum VIII.

V. 22. μετανοεῖν 306. 319.

Actorum X.

V. 28. 146. 150.
ἀθέμιτον 113. 114.
V. 29. 150.
V. 34—43. 199.
V. 35. 36. 151. A. 1.
V. 35. ὁ φοβ. καὶ ἐργ. δικ. 167.
= 36. λόγος 183.
οἱ υἱοὶ τ. Ἰσρ. 151.
εὐαγγελίζεσθαι 234.
πάντων κύριος 207.
V. 38. ἔχρισεν 201. A. 3. 241.
πν. ἁγ. καὶ δυν. 189. 200.
θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ 200. A. 3. 242.
= 39. μάρτυρες 198.
ξύλον 210.
V. 40. 204.
V. 41. 198.
V. 42. 191. 207. 241. A. 2. 242.
V. 43. 200. 257.
V. 47. 151. 274.

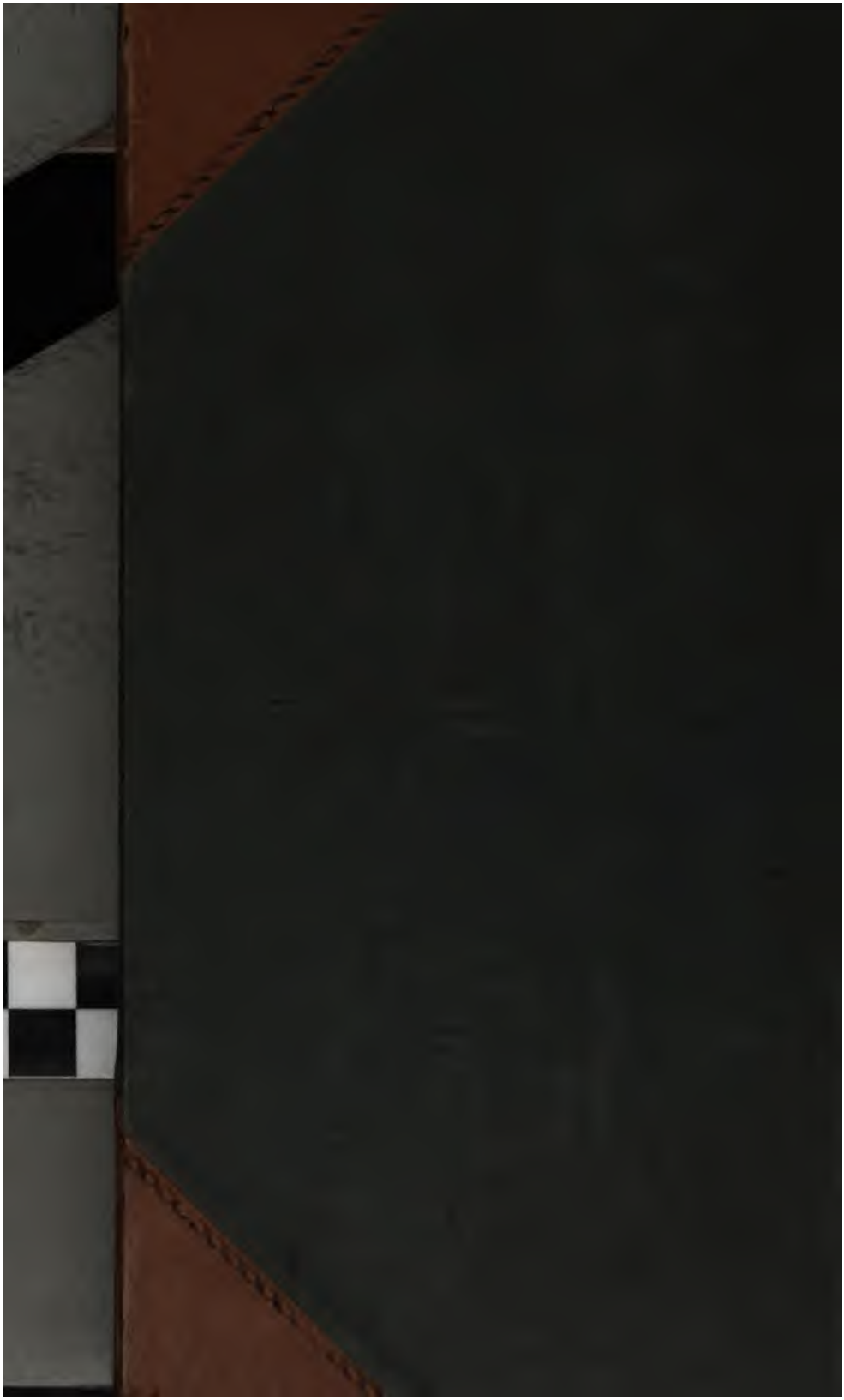
Actorum XI.

V. 5—17. 6. A. 2.

Actorum XII.

V. 11. 6. A. 2.

Actorum XV.

V. 7. ἀκούειν τ. λογ. τ. εὐαγγ. κ. πιστ. 161. 183. 325.
= 8. τὸ πν. τ. ἅγιον 274.
= 9. καθαρίσας 321. A. 1.
V. 10. 116.
V. 11. χάρις Ἰησ. 192. 93. A. 1.
κύριος 207.
πιστεύειν 322. 25.
σωθῆναι 78.

Druck von C. Striese & Comp. in Berlin.